

**TRATAMIENTO MORAL A LOS ANIMALES NO HUMANOS, SEGÚN
DIFERENTES CONCEPCIONES FILOSÓFICAS**

Autor:

LUIS FERNANDO CARDONA GRAJALES

Estudiante de Maestría en Filosofía

Trabajo para optar al título de magíster

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
PEREIRA**

2020

**TRATAMIENTO MORAL A LOS ANIMALES NO HUMANOS, SEGÚN
DIFERENTES CONCEPCIONES FILOSÓFICAS**

Autor:

LUIS FERNANDO CARDONA GRAJALES

Estudiante de Maestría en Filosofía

Directora:

DIANA LONDOÑO GRISALES

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
PEREIRA**

2020

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1.....	6
Exclusión de la consideración moral de los animales en la filosofía	
grecorromana, la Europa medieval y el renacimiento europeo.	6
1.1. Época Antigua (occidental).	6
1.2. Platón, El Logos Y La Escala Ontológica.	9
1.3. Aristóteles, La Escala Natural, La <i>Phrónesis</i> Y Su Legado.	10
1.4. La Consolidación del Cristianismo y el Pensamiento de Santo Tomás De Aquino (Europa Medieval).....	17
1.4.1. Postulados Excluyentes en La Tradición Cristiana Occidental.....	18
1.5. Santo Tomás de Aquino. Doctrina del Dominio Perfecto e Influencia en el Seno del Cristianismo.	21
1.6. El Renacimiento Europeo. Influencia del Mecanicismo Cartesiano en la Exclusión de los Animales no Humanos.	27
CAPÍTULO 2.....	33
Algunas corrientes filosóficas sobre la consideración moral de los animales en la	
época moderna contemporánea:	33
2.1. Los Fundamentos y Principios Básicos del Utilitarismo Clásico.	33
2.2. La Teoría Formal del Utilitarismo Clásico.	35
2.3. La máxima utilidad media y la utilidad agregada. La Maximización.	40
2.4. La Teoría Utilitaria del Valor.....	42

2.5. El Hedonismo.....	43
2.6. La Satisfacción del Deseo.....	45
2.7. Consideración Moral de los Animales en el Utilitarismo Clásico.	48
2.8. El Utilitarismo Aplicado de Peter Singer.	53
2.9. Líneas Argumentativas centrales del Proyecto “Gran Simio”.	63
2.1.1. Consideración moral y legal para animales con capacidades superiores. Aportes de Steven Wise.....	78
2.1.2. Derechos Para Los Animales No Humanos, Según Tom Regan.	84
2.1.3. La Sintiencia, como criterio relevante para la consideración moral de alguien. Razones argumentales de Óscar Horta y Gary Francione.	103
CAPÍTULO 3.....	108
Paralelo crítico entre las tesis de Peter Singer y otras corrientes sobre consideración moral de los animales no humanos	108
3.1. Peter Singer y Tom Regan.	108
3.2. Peter Singer y Gary Francione.	112
CONCLUSIONES	115
BIBLIOGRAFÍA.....	137

INTRODUCCIÓN

Todo el mundo tiene, de forma directa o indirecta, alguna relación con los animales; ya sea mediante la concordancia con sus mascotas de compañía, ocio, recreación, alimentación, vestuario o, simplemente a la hora de consumir medicamentos previamente ensayados en animales.

La relación con los animales está mediada por creencias adquiridas en los procesos de socialización desde la niñez a través de usos y costumbres sociales.

Habitualmente se aceptan estas creencias heredadas de forma acrítica, confiando en la sabiduría de aquellos que las inculcaron, sin prestarles la atención crítica que merecen. No obstante, las creencias adquiridas, al no haber sido examinadas críticamente, pueden causar enormes daños a otros. En la actualidad, la mayoría es consciente, por ejemplo, de las consecuencias prácticas terribles de aceptar acríticamente que los blancos son mejores que el resto de las razas, o que las mujeres merecen menor consideración moral que los hombres. De la misma manera, la mayoría de los humanos no tienen en cuenta ni reflexionan profundamente sobre el daño y sufrimiento que se les causa a los animales al considerar que estos no merecen consideración moral alguna o, en caso de merecerla, merecen solamente una consideración.

El problema de la consideración moral de los animales está íntimamente relacionado con diversas disciplinas: filosofía, biología, etología, psicología, ciencias ambientales, derecho, política, etc.

El aspecto fundamental en el que la filosofía puede ser de mayor utilidad es el relativo al análisis crítico de los conceptos, las teorías y los argumentos, según los cuales, unos seres son merecedores de mayor consideración moral que otros.

Por lo anterior, en este trabajo se realiza una revisión de diferentes corrientes filosóficas que, en distintos periodos de la historia, se han referido a la relación entre humanos y animales no humanos sintientes.

Este trabajo se encuentra estructurado en tres capítulos, así:

El primer capítulo realiza un recorrido por algunas principales corrientes filosóficas en la tradición grecorromana, Europa medieval y renacimiento europeo, frente a la exclusión de los animales no humanos en el ámbito moral.

En el segundo capítulo se exploran y se analizan algunas corrientes filosóficas modernas y contemporáneas frente a la consideración moral de los animales. Se presenta una especial revisión y análisis a la propuesta de Peter Singer. Así mismo, se presentan algunos ejemplos sobre la evidencia científica respecto a ciertas capacidades de algunos animales no humanos.

El tercer capítulo presenta un paralelo crítico entre algunas de las principales corrientes contemporáneas de consideración moral de los animales no humanos: las sostenidas por Peter Singer, Tom Regan y Gary Francione.

Finalmente, en las conclusiones se deja planteado las reflexiones a las que se llegaron luego de realizar el presente trabajo académico frente a la consideración moral

de los animales y frente a la revaluación de conceptos y criterios que la ética animal ha propiciado en la Filosofía.

CAPÍTULO 1

Exclusión de la consideración moral de los animales en la filosofía grecorromana, la Europa medieval y el renacimiento europeo.

En esta sección se realiza un recorrido para señalar, específicamente, varias consideraciones morales que se refieren a la exclusión de los llamados Animales no humanos frente a los Humanos, señalándolas inicialmente dentro de los contextos históricos en los que algunos pensadores relevantes se ocuparon de delimitar esas relaciones entre los dos grupos, y de plantear sus puntos de vista acerca de los miembros de esas especies, en el marco del desarrollo del pensamiento de Occidente, desde la Antigüedad, pasando por el Medioevo y culminando –temporalmente hablando- en la época del Renacimiento, todas estas etapas enfocadas en el Viejo Continente.

Dichas relaciones excluyentes, colateralmente se referirán de acuerdo con sus máximos representantes, así mismo, aunque de manera secundaria, a otros pensadores que plantearon los argumentos para permitir la inclusión, remitiéndose básicamente a temáticas como el lenguaje, la racionalidad, la religión, los nexos entre Poder y Política, y el ámbito de la Cultura en general.

1.1. Época Antigua (occidental).

Aunque en algunas de las culturas de Oriente, se presenten pensadores que asumen la reflexión sobre las relaciones entre las comunidades de los animales no

humanos y los humanos, este trabajo se enfoca esencialmente en el desarrollo de la historia occidental y, ante todo, en el pensamiento que se originó, desde las islas griegas, y se diseminó por el continente europeo, catalizado en parte por la expansión del cristianismo, a lo largo de varios siglos.

La visión predominante en la antigüedad griega, cuyos máximos exponentes son Platón y Aristóteles, marca una línea de continuidad con su propia tradición cultural, con su saber popular acumulado, repleto de mitos y leyendas, de meras intuiciones y no pocos prejuicios, muchos de ellos provocados por su visión de ser un pueblo superior, temeroso de las invasiones de otros pueblos (los “bárbaros”).

Tradicionalmente, los griegos pensaban que el ser humano era un ser intermedio entre los animales, las bestias, y los dioses del Olimpo, y su temor manifiesto al saber que también tenían estructura de animales, los obligó a armarse de argumentos que permitieran diferenciarlos de estos últimos y justificaran su dominio y el abuso sobre ellos. La principal justificación la terminaron encontrando en la concepción del *logos*, o raciocinio y en su complemento, la sociabilidad, que les permitía la convivencia dentro de la *polis*.

Pero no solo este dominio abarcaba a los animales, sino que lo extendieron hacia las mujeres, los esclavos, y los demás pueblos, a los que llamaban “bárbaros”. Este mismo vocablo proviene de una onomatopeya que significa “balar” de oveja, lo que supone que con ello denotaban la falta de intelecto y la animalidad de sus etnias rivales, caracterizadas -según ellos, claro- por ser groseros, agresivos y estúpidos, justificando así, invasiones y expoliaciones.

El propio Aristóteles justificaba la esclavitud, al sostener que hay seres humanos que nacen para ser mandados por otros, que nacen con condiciones y aptitudes más competentes, y terminaba equiparando a los esclavos con los animales.

Pero, esa distinción alcanzada con la concepción del “*logos*” y la “política” tuvo su evolución, desde que los primeros pensadores de la Antropología concibieron que el humano era un ser intermedio entre las bestias y los dioses, como anotamos atrás. Episodios de sus creaciones literarias, como la de Homero en *La Odisea*, cuando el héroe principal trata de mantener la diferencia entre hombres y animales y, en cambio, sus acompañantes de viaje no lo hacen, lo que permite que la maga Circe los convierta en cerdos, señala la tensión en que se encontraba el imaginario heleno al evitar tener que caer en la “bestialidad animal. El retorno a Ítaca, tras múltiples aventuras fabulosas, representaba un regreso a la *polis* y a la civilización.

Bestialidad era sinónimo de brutalidad, lujuria, estupidez, por lo que la noción de *logos*, concebida a partir de la capacidad para hablar y entenderse, terminó aunándose a la de ser sociables, a poder vivir en sociedad, en la *polis* civilizada, mientras que los animales no poseían estas distinciones, como podemos observar en las siguientes palabras:

La segunda diferencia que identificaron los griegos es que los animales no viven en comunidades altamente organizadas con una separación del trabajo (es decir, las polis), sino en grupos o manadas en las que siempre domina el más fuerte. Esto les hizo deducir que los animales carecen del sentido de la justicia, pues entre ellos no impera la ley, sino la fuerza bruta, ya que no controlan sus impulsos y son dominados

por el instinto. Esta característica apunta a que no son seres gregarios como los humanos. De ahí derivan otra diferencia entre el ser humano y los demás animales: sólo éste es capaz de comprender las leyes y de acatar el derecho que emana de ellas (Tirado, 2016).

1.2. Platón, El Logos Y La Escala Ontológica.

Con el desarrollo del pensamiento filosófico en la era clásica, la transición del mito al *logos*, el reconocimiento de nuestro sustrato animal siguió interesando y preocupando a los pensadores como Platón, quien va a justificar el dominio de los hombres sobre los demás animales por su *logos*, o sea, la capacidad que se tiene de razonar y de comunicar ideas a los demás. No obstante, y debido a que era necesario superar la simple diferencia basada en la biología (incluso, el mismo maestro griego afirmaba que el hombre era solamente un “bípedo implume”), era necesario dotar a aquel *logos* del estatus de saber científico, de *episteme*.

Para Platón, el hombre es el único animal divino, los otros no son sino reencarnaciones inferiores del alma inmortal. Y para justificar esto, ideó una escala ontológica o cadena de seres, en la cual los animales inferiores eran aquellos que debían estar pegados al suelo (mediante sus patas, como los cuadrúpedos; o reptando, como serpientes y reptiles) o respiraban agua (y no aire) como los peces, todo por su falta de inteligencia.

Con esta escala, Platón justificaba el dominio de los humanos sobre las demás especies animales:

Así pues, los animales no razonan como nosotros y, por lo tanto, deben quedar relegados a un estrato inferior al de los seres humanos. No merecen consideración moral y no pueden participar de la política ni de las instituciones humanas. Su único estatuto apropiado es el del dominio. Siguiendo la lógica que expusiera en *La república* (sic), Platón argumenta que los humanos más inteligentes deben gobernar sobre los menos inteligentes. Así también los humanos deben, dejar de gobernar, sino dominar a los animales no humanos. En este tipo de relaciones lo único que prima es la instrumentalidad y la eficacia en el uso. (Tirado, 2016).

En este último concepto de “eficacia de uso”, dentro de su lógica, el discípulo de Sócrates va a argumentar, por ejemplo, que una dieta vegetariana es conveniente, pues evita tener que dañar menos tierras para producir alimento, sin ninguna consideración a favor de los animales.

1.3. Aristóteles, La Escala Natural, La *Phrónesis* Y Su Legado.

En este punto, resulta conveniente precisar más en detalle las aportaciones teóricas de Aristóteles, en el tema de las relaciones entre comunidades humanas y animales no humanos, máxime cuando el Estagirita escribió uno de los libros pioneros sobre Zoología, aunque imbuido de no pocas imprecisiones metafísicas, que se ha traducido al castellano como *Investigación sobre los Animales*.

Es bueno aquí, recordar cómo, por ejemplo, de su padre, médico de oficio, Aristóteles diseccionó y estudió un universo de cerca de 500 ejemplares animales, y encontró por primera vez, en algunos de ellos, rasgos y características sobre sus funciones vitales que aún hoy asombran a los especialistas.

Su taxonomía biológica contemplaba clasificaciones que todavía hoy se usan, como la división que hace entre invertebrados y vertebrados, ovíparos y vivíparos, o la distinción entre el reino animal frente al vegetal, el de las plantas.

Como seguidor de la tradición helenística que ya señalamos anteriormente, y habiendo asumido las enseñanzas de su maestro Platón, Aristóteles concebía al hombre como un ser superior en la escala natural, que iba de lo simple a lo complejo, en orden de jerarquía, como un *continuum* mediado por el desarrollo de la inteligencia, del arte de razonar. Los animales no tenían poder para el pensamiento, pues solamente eran capaces de tener sensaciones, apetencias guiadas por el instinto.

No obstante, el propio Aristóteles reconocía curiosamente que los animales podían prosperar en medio de la Naturaleza, solucionando problemas, usando habilidades similares a las técnicas humanas, pero sin la conducción de un intelecto cognitivo. Una prueba de sus observaciones la daba cuando hablaba de cómo las aves confeccionaban sus nidos, con palitos y ramitas que disponían de una manera útil para la tenencia y supervivencia de sus polluelos.

Asimismo, señalaba que las plantas y los animales existen para ser útiles al ser humano. En esa escala natural, muchos críticos ven en el Estagirita su justificación moral de tipo naturalista acerca de la inferioridad de las mujeres, los propios animales y la defensa de la esclavitud.

Para Aristóteles, según lo expresa tajantemente en su *Política*, los animales domésticos tienen más ventajas que los animales salvajes, pues cuentan con mayor seguridad al compartir con los humanos; frente a las mujeres, considera su inferioridad

pues unos seres humanos nacen para servir y obedecer (como las mujeres) y otros, aptos para mandar (obviamente, los hombres); y ante, la esclavitud, esta se justifica porque, mientras unos humanos nacen para ser libres, otros están predestinados para ser sojuzgados y poder servir a sus amos.

Pero, esta discusión tiene necesariamente que enmarcarse en la órbita del dualismo heleno, la división entre alma y cuerpo. En la concepción logocéntrica del filósofo griego, el alma manda sobre el cuerpo sensible, y la razón es el estado supremo que ordena al espíritu.

Por las razones anteriormente expuestas, en el seno de la filosofía aristotélica no hay ninguna razón para admitir la presencia y función de los animales no humanos en la esfera política, pues esta es el arte de deliberar colectivamente entre seres de razón, con el fin de hallar y cumplir objetivos comunes en la *polis*. En su célebre definición del hombre como “*zoon politikón*” leemos:

La razón por la cual el hombre es un animal político, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano y el hombre es el único animal que tiene el don de la palabra (logos). Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra sirve para establecer lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y eso es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto,

y de los demás valores, y sólo las comunidades de seres vivos que tienen estas capacidades pueden conformar una familia y un estado. (Tirado, 2016, p. 96).

Para Aristóteles, de acuerdo con su concepción ética y política, solo quienes pueden tener el don de la palabra para deliberar y tomar determinaciones sobre lo justo y lo injusto, integran una comunidad política; los animales, al carecer de *logos*, pueden formar agrupaciones gregarias, pero no de ese tipo.

Esta exclusión hacia los animales no humanos, además, es lo que permite su dominación, su uso y abuso.

Para ampliar estos apartes anteriores, ha sido pertinente aludir a un trabajo de la profesora Isis Vélez, recientemente aparecido en un compendio titulado *Anima Animalia* (2018). Bajo el título de *La phrónesis en los animales. Articulaciones entre la biología y la ética* (pp. 122-137), la referida académica e investigadora de la Universidad del Quindío plantea una discusión que podría variar el concepto de completa exclusión que Aristóteles asumió frente a las sociedades de los animales no humanos, inclinándonos a pensar que el filósofo intentaba pensar esa relación desde parámetros de mayor benignidad e inclusión, aunque subsistan las dudas por la óptica en que enfocaba sus investigaciones y elucubraciones.

El concepto de *phrónesis*, es característico del ser humano, como una cualidad inteligente que equivaldría a la prudencia, al menos de lo que se desprende de los escritos éticos del Estagirita. No obstante, en las observaciones que él realiza en la práctica, de carácter antropológico y de psicología, Aristóteles parece admitir que existe una *phrónesis animal*, al referirse a una serie de conductas que los animales no

humanos ejecutan, muy similares a las de nosotros. Por ejemplo, ellos expresan una cierta inteligencia para la conservación y reproducción de sus especies o el cuidado de sus crías; poseen un “principio anímico” que los guía a la protección y la sobrevivencia, similar al de nosotros, que contamos con raciocinio y lenguaje.

Se puede observar someramente las cualidades que supone la *phrónesis* humana, en la búsqueda del ideal de la Vida Buena, en el marco del ejercicio de las virtudes aristotélicas. La virtud que permite que el ser humano aísle su “animalidad” para convivir con sus semejantes en la polis, tiene su origen en que es “(...) producto del arduo trabajo del *lógos* sobre la pasión, en el animal con capacidad para el razonamiento, el pensamiento o la deliberación”, como señala Isis Vélez (2018, p. 125). En este sentido, la virtud o *areté* sería exclusiva del hombre que ha armonizado su vida, tras un riguroso entrenamiento de su naturaleza para alcanzar el término medio y poder, de tal manera, haber dominado sus pasiones; el animal, entonces, carente de razón, y del arte de la elección y deliberación al interior de la *polis*, no tendría esa prudencia para actuar entre las comunidades.

Acerca de esta discusión, modernos investigadores como Godall y Bekoff (citados por Vélez, p.126) reconocen que las limitantes impuestas por el mismo Aristóteles para admitir una posible *phónesis animal*, estaban condicionadas por sus concepciones políticas, y no tanto las biológicas, presionado también por la tradición filosófica y cultural helenística. Si el Estagirita hubiese ampliado el concepto de esta virtud a la esfera animal, como parece ser que lo pensaba, al reconocer inteligencia, capacidad de comunicación y habilidades técnicas en ellos, obviamente hubiera optado

por defender una posición incluyente, de trato respetuoso y equitativo hacia los animales no humanos.

Gran parte del debate se centra en que, dentro de la visión de Aristóteles, el animal lleva su vida conforme a la pasión, sin una referencia a las virtudes. No obstante, como plantea Isis Vélez. (Vélez, 2018).

(...) ¿está autorizado Aristóteles a trascender la analogía de la *areté* humana y del animal? En su concepción ética, el filósofo plantea el problema de la animalidad desde la perspectiva del placer. Al respecto, podría decirse que, si bien el hombre “vive como un animal” si no cultiva su *télos*, si se comporta de modo irracional, no se entiende de qué manera puede presentarse al animal como modelo de desorden moral, como representación del mal. Así, Aristóteles exagera la conducta de los animales, provocando vergüenza en sus adeptos y sentando una superioridad de los fines. La visión del biólogo es silenciada por el intelectualismo socrático.

Los animales exhiben una prudencia natural, cuando eligen el placer y evitan el dolor, tienen cierto grado de raciocinio al escoger sus alimentos, sus medios de defensa, cuidar su prole, en fin. El mismo Aristóteles señalaba que poseían “imaginación sensitiva”, semejante al “intelecto práctico”. Otra cosa distinta es que no posean un “intelecto teórico”.

En la segunda parte de su artículo académico, la profesora Vélez profundiza en la *phrónesis animal*, resaltando que las observaciones que realizaba Aristóteles en animales lo llevaban a reconocer en ellos, capacidades de previsión y de creatividad, adquirida como una especie de sabiduría natural para conservar sus vidas, lo que les

permitía recurrir a plantas medicinales para aliviar sus dolores, fabricar sus nidos, diseñando estrategias para salvarse de sus enemigos. Dicha *phrónesis*, en últimas, se entiende como la capacidad de previsión para su propia vida, de forma paralela a la humana; pero, el propio filósofo estableció las barreras para admitirla, al no darles cabida dentro de las normas, leyes y estatus de ciudadanía al interior de la polis.

Parte de esta reflexión de la profesora Vélez, nos remite a las concepciones que Alasdair McIntyre retoma desde el propio Aristóteles, con el propósito de plantear que los animales tienen comportamientos similares a los humanos, y que merecen ser considerados de manera incluyente. En su texto *Animales racionales y dependientes* (2001), en el capítulo titulado *Razones para actuar* (pp. 34pdf. ss), MacIntyre resalta algunas características de los animales no humanos, como el de que ellos se mueven por preceptos, aprenden de experiencias pasadas, reconocen a sus enemigos, mediante cierta “prudencia natural”; que incluso tienen alma y emociones, como pensaba el filósofo griego citado, y que en la escala natural jerárquica, así como hay animales con un desarrollo en el lenguaje más avanzado que otros de su especie, ellos aprenden a comunicarse con los humanos, no necesariamente con unos códigos sintácticos y semánticos como los usamos nosotros.

De todas maneras, el legado que dejó Aristóteles ha sido enorme; su influencia se mantuvo por siglos. Podría ser: Aunque algunos planteamientos del Estagirita admitían cierta benignidad y comprensión hacia los animales, la presencia de aquella distinción basada en el *logos*, se mantuvo por siglos, y fue incluso retomada por la tradición cristiana, avalada por pensadores como Santo Tomás de Aquino, puntos que se explorarán enseguida.

1.4. La Consolidación del Cristianismo y el Pensamiento de Santo Tomás De Aquino (Europa Medieval).

Para comenzar este apartado temático, en el contexto de la Europa de la Edad Media conviene recordar que, de acuerdo con la tradición dominante en la Antigüedad, se concebía erróneamente que los animales deberían estar sujetos a nuestro dominio y servir para nuestras preferencias. Desde el mandato divino del *Génesis* en la Biblia, cuando se permitía que el Hombre podía mandar en los peces del mar, los pájaros del cielo, los animales domésticos y los reptiles, la historia ha registrado que nuestras formas de comportamiento y el trato mayoritario que se sostiene con los animales ha sido resultado de nuestra supuesta jerarquía, como seres dotados de razón, de conciencia, de lenguaje.

Los animales quedaban por fuera de los convenios humanos frente al daño, no eran sujetos de justicia o injusticia, concepto que se remite en la larga tradición cristiana, preconizada por los mismos Padres de la Iglesia Católica: Para San Agustín, los animales irracionales están entregados a la utilidad de las naturalezas superiores, aunque estos humanos sean viciosos, como se expresa en los Evangelios, cuando Dios autoriza a los demonios a utilizar para sus deseos a los cerdos; o en Santo Tomás de Aquino, quien no condenaba a aquellos que mataban a los animales, porque dentro del orden natural, la Providencia divina los había puesto a su servicio.

1.4.1. Postulados Excluyentes en La Tradición Cristiana Occidental.

Para comprender mejor los planteamientos de la doctrina cristiana frente a la exclusión de los animales no humanos de las órbitas morales y políticas, conviene hacer algunas alusiones que explican la evolución de esta religión:

El Cristianismo parte de las raíces del pueblo hebreo, pero toma forma en los siglos IV y V de nuestra era, gracias a la acción de un personaje tan relevante como Constantino el Grande, mediante las redacciones del llamado *Canon del Antiguo y Nuevo Testamento* y de las decisiones asumidas en varios Concilios, entre los que se destaca el de Nicea, celebrado en el año 325, que absorbió aquellas doctrinas judaicas, expresadas en la *Torá* hebrea y en un acumulado de mitología vigente por siglos anteriores.

Como señala el propio Tirado Negrón (2016, p. 114), la introducción de libros como el *Génesis* en el *Canon* cristiano fue un paso importante para invocar la doctrina del Dominio Perfecto, que se convertiría en la piedra angular de la exclusión ética-religiosa de los animales no humanos:

La fuente primaria para justificar el dominio sobre los animales proviene del génesis (sic). En particular, de lo que la historiografía crítica ha identificado como las tradiciones de la escuela elohista y yahvista, por su referencia a Dios como Elohim o Yahvé. Estas son parte de las cuatro fuentes principales a partir de las cuales se considera que fueron redactados los libros del Antiguo Testamento. (BJ, 1998 pp. 5-15)

En estos relatos o mitos de creación, el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios. En particular, en el primer capítulo del Génesis (sic) vemos como Elohim crea a los distintos animales y a los humanos. En el cuarto día crea a los animales acuáticos y en el quinto crea a los animales terrestres. Ese mismo día crea también a los primeros seres humanos, Adán y Eva y les entrega el señorío sobre los animales.

En esta fuente primaria destacada en el *Génesis*, se advierten dos vertientes con distintas connotaciones frente al trato que Dios asigna a los humanos: La elohista (Elohim, nombre de Dios) y la yahvista (Yahvé), en las que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. En la primera, Elohim crea a los cuatro días a las criaturas del mar y en el quinto, a los animales terrestres, lo mismo que a Adán y a Eva, y les ordena: “Sed fecundos multiplicaos y henchid la tierra y acometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra” (*Génesis* 1, 26-28) En este pasaje, resaltamos la palabra en el imperativo de “mandad”, de mandato, una orden que Elohim-Dios con su logos (verbo y palabra) convierte en ley, de manera absoluta; lo que da origen a la doctrina del Dominio Perfecto que asume el Cristianismo para justificar posiciones excluyentes y de dominación, de uso y de abuso, ante los animales no humanos. El hombre, con estos postulados de dogma, está facultado para explotar a las demás especies, con miras a satisfacer sus necesidades y apetitos.

La vertiente yahvista, asume que Yahvé crea a los animales después de haber insuflado de vida a Adán, con el fin de que estos le brinden compañía, pero ello no es suficiente. Se ve, entonces, precisado a crear a Eva de la costilla de Adán.

Yahvé no da un mandato imperativo, sino que le presenta al hombre a los animales para que éste los denote con nombres (escoger los nombres es algo muy importante dentro de la tradición cultural hebrea, símbolo de superioridad). En consecuencia, hay un Dominio, pero Imperfecto, pues el hombre no es sino un custodio de la Naturaleza-jardín del Edén, que debe proteger sin devastarla.

El cristianismo opta por escoger la primera doctrina, la del Dominio Perfecto, que sostendrá por 2.000 años, y permitirá justificar la exclusión de los animales no humanos, con sus perversas consecuencias.

En el año 451 d.C., en el Concilio de Caledonia, surge la doctrina de la Encarnación: Dios se hace hombre y encarna en María, para salvar a éste de sus pecados, fusionando atributos humanos y divinos. El alma humana, al ser creada a imagen y semejanza de Dios, tiene que ser distinta a la del animal no humano, lo que cierra la posibilidad de franquear la brecha entre los humanos y las demás especies animales.

El hombre, por poseer alma inmortal y parcialmente tener divinidad, tiene potestad para ser Señor de todo lo creado (Dominio Perfecto) y poder usar y abusar de los animales. La otra doctrina, la del Dominio Imperfecto, quedó reducida en la esfera cristiana, a la visión de que el hombre no es dueño de su cuerpo ni de su vida, lo que llevó a la Iglesia Católica, posteriormente, a su aplicación en temas como el suicidio, la prohibición del aborto y de la eutanasia.

1.5. Santo Tomás de Aquino. Doctrina del Dominio Perfecto e Influencia en el Seno del Cristianismo.

Como máximo exponente de la Escolástica y de la Doctrina Cristiana, Santo Tomás de Aquino retoma los dictados de la tradición que le antecedió, en el tema de las relaciones entre los animales y los humanos, considerados aquellos como seres inferiores e incapaces de producir un pensamiento racional.

Su influencia fue enorme y perdurable en el seno de la consolidada religión cristiana, sobre todo la católica, aunque él mismo se haya salido a veces de los marcos teológicos, estrictamente hablando, en una visión más secular pero que, de todos modos, ha sido fuente de posiciones discriminatorias que afectan negativamente tales relaciones.

Al guiarse los animales por sus instintos, sus apetencias y necesidades particulares, todo esto no les da derecho a tener las mismas protecciones que poseen los humanos, por ello, los humanos tienen la licencia de poderlos explotar para resolver sus propias apetencias tal como se expresa en el consumo de las carnes de origen animal, de su uso en los productos farmacéuticos y cosméticos, de utilizarlos en experimentos que nos sirven para variados intereses. Santo Tomás continúa pregonando la doctrina cristiana del Dominio Perfecto, aunada a las tesis aristotélicas que defienden una escala natural jerarquizada, en la cual los animales no humanos son seres inferiores, porque carecen de racionalidad y de voluntad.

Con estos argumentos, Santo Tomás justifica que los humanos pueden servirse de los animales para satisfacer sus necesidades, como se expresa en Tirado Negrón (2016, p. 119pdf), que retoma pasajes de la propia obra maestra del teólogo cristiano, la *Suma Teológica*?:

Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin al que está destinada. Pero, en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre. Por consiguiente, si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales, y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito, como también parece manifiesto por el Filósofo en I *Polit.* Entre los varios usos, parece ser de máxima necesidad que los animales utilicen de las plantas para su alimentación, y los hombres de los animales, lo cual no puede tener lugar sin darles muerte. Por consiguiente, es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres, según el mandato divino consignado en Gén 1,29-30: *Ved que os he dado toda hierba y todos los árboles para que os sirvan de alimento, y a todos los animales de la tierra.* Y añade Gén 9,3: *Todo lo que se mueve y vive servirá de alimento.* (Suma teológica, segunda parte, pregunta 64. Artículos 1, 2 y 3.).

En la *Suma contra los Gentiles* (III, Cap. VII, 7), Santo Tomás recurre al mismo argumento para justificar que los humanos puedan aprovecharse de animales y plantas, los que, como seres inferiores en la escala natural, deben servir para satisfacer

las apetencias y necesidades de nosotros, hasta el punto de no considerar como conducta pecaminosa el matarlos o emplearlos en nuestro propio beneficio/goce. Como expresó Dios a Noé: “Cuanto vive y se mueve os servirá de comida, como también toda verdura” (Tirado Negrón, 2016).

Sin embargo, el dominio que el teólogo de la Cristiandad preconiza frente a los animales no es del todo absoluto, sino que lo atempera, debido a que los animales tienen un alma sensitiva (sensaciones y apetencias) al igual que los seres humanos. Esto no lo argumenta, tanto por consideración y respeto a los animales, sino por consideración de la misma semejanza: Practicar la crueldad hacia los animales no humanos puede terminar por ser un modo de aprendizaje para causarle daño a otros seres humanos.

Dentro del plan cósmico ordenado por la Providencia de Dios, la función que cumplen los animales sería la de ser solo instrumentos del hombre para garantizar su beneficio y su goce.

Siguiendo a Aristóteles, a nivel político, Santo Tomás sostiene que el imperio o la capacidad de dominar es exclusivo de los humanos, aunque admite que los animales tienen sociabilidad, pues están incluso mejor dotados por la ley natural para defenderse y sobrevivir. La Naturaleza misma ha dotado a los animales de medios físicos como pieles, garras, uñas, dientes, caparazones, velocidades, mientras que el hombre no nació con muchos de estos medios referidos, por lo que debió crear sus propios instrumentos de defensa y buscar la convivencia con otros miembros de su

especie. Pero, en cambio, el ser humano heredó una característica de singular importancia, la Razón.

Aleccionados por su “industria natural”, los animales distinguen entre lo que les es útil y lo que les es perjudicial, y aprenden a diferenciar a sus enemigos que les pueden hacer daño. Ellos conocen hierbas medicinales que les mejoran su calidad vital, mientras que el hombre solo puede hacer cosas como éstas mediante un conocimiento común, por los inventos de otros humanos, por la comunicación y deliberación con sus congéneres.

Estos argumentos, como es obvio, se prestan para el debate. Lo de “industria natural” se remite a la esfera solo de lo instintivo, y olvida lo que se obtiene mediante la experiencia y el aprendizaje. Los animales domesticados, muchos de ellos superiores en la escala natural jerárquica, morirían si no tuviesen aprendizaje al interactuar con sociedades como las humanas.

En últimas, en Santo Tomás de Aquino prevalece la visión de que lo principal para diferenciar animales de humanos es que estos tienen un alma eterna y racional; que pueden reflexionar, elegir, deliberar y pensar en su salvación. El hombre termina agrupándose con sus semejantes en razón de ganar protección y asegurar la supervivencia, impulsado por un “instinto social”, pero guiado por la inteligencia rectora. Si no fuera por el libre albedrío, en últimas, animales no humanos y humanos serían meramente instintivos.

Acerca de esta cuestión, un pasaje de la *Suma Teológica* complementa este argumento sobre la “brutalidad” de los animales. En él se expresa:

En cualquier cosa capacitada para alcanzar cierta perfección se encuentra el apetito natural de dicha perfección, pues “el bien es lo que todos apetecen”, pero en este sentido: que “cada cual apetece su propio bien”. En los brutos no existe apetito alguno del ser perpetuo, salvo el de la perpetuidad de la especie, dado que se encuentra en ellos el apetito procreador que perpetúa la especie; y no sólo en ellos, sino incluso en las plantas y en los seres inanimados, aunque en estos últimos sin la característica de apetito animal tal, que es el apetito derivado de la aprehensión. Y como el alma sensitiva sólo aprehende lo concreto y presente, es imposible que apetezca el ser perpetuo, ni siquiera con apetito animal. Luego el alma del bruto no es capaz del ser perpetuo.

Basándose en los postulados éticos de Aristóteles, Santo Tomás plantea que cualquier cosa se ordena teniendo en mira el fin que le demarca su delectación contemplativa, pero como entre los animales solo se pretende la conservación del cuerpo, ellos no se deleitan ni con sonidos ni con aromas y olores, sino en cuanto estos les indican que puede haber alimento o goce sensual derivado del deseo instintivo.

El libre albedrío en el hombre, supone la capacidad que otorga la razón para que el ser humano se deje guiar de acuerdo con las leyes y normas de convivencia en sociedad, controlando sus impulsos e instintos naturales. Con ello, el hombre aprende a vivir en la *polis*, superando sensaciones y pasiones y ajustándose a los dictados de la normatividad social.

Sin embargo, todo esto no basta. Como señala Tirado Negrón (2016, p. 124),

Pero dominar las pasiones no es suficiente. Seguir normas no es suficiente. Las mismas podrían ser leyes malvadas y los hombres que las siguieran, por tanto, necios y estúpidos. Para vivir políticamente es necesario también poder comunicar el bien propio y perseguir el bien común. Para ello es necesario, en primer lugar, el lenguaje. Este no es una mera forma de comunicación capaz de expresar sensaciones, sentimientos o pasiones, sino de comunicar ideas abstractas y conceptos específicos de manera completa.

El hombre es naturalmente un animal político y social, como se evidencia porque el ser humano puede hablar, explicar sus nociones, comunicarles a otros sus inquietudes, deliberar. Algunos animales, aunque organicen comunidades estables, como las hormigas o las abejas, no pueden comunicar sus intereses; se organizan impelidos por sus instintos.

Con esta capacidad racional y de lengua, los humanos se asocian políticamente en búsqueda del bien común, con el fin de encontrar la felicidad, para lo cual ellos mismos han perfilado la institución del Estado, que los controle y regule, los sancione y les permita aspirar a ese Bien Común. El Estado es una creación típica y exclusiva de los seres humanos.

En el texto titulado *Animales dependientes y vulnerables* (2001, pp. 63ss), en el capítulo *Razones para actuar*, Alasdair MacIntyre ofrece unos argumentos interesantes retomados de la lectura de Santo Tomás, quien sigue la línea trazada por Aristóteles. Señala como él había negado que los animales no humanos tuvieran la libertad atribuida a los seres humanos, basado en que quien emite juicios, posee el

poder de juzgar, en la medida en que es capaz de juzgar su propia capacidad de enjuiciar. Pero, juzgar el propio juicio es potestad exclusiva de la razón. En cambio, en los animales no existe esa capacidad.

Como recalca Marcos Martínez, Santo Tomás sigue el argumento de Aristóteles, en cuanto

(...) Los animales no humanos, admite, «se mueven por preceptos» y en ocasiones aprenden de la experiencia pasada y reconocen una u otra cosa como amigable u hostil. En virtud de su naturaleza y de esa capacidad para aprender, son capaces de realizar lo que santo Tomás denomina «juicios naturales». De manera que manifiestan lo que santo Tomás llama «una apariencia de razón» y «participan de» lo que denomina «una prudencia natural» (Marcos, 2007, p. 15).

1.6. El Renacimiento Europeo. Influencia del Mecanicismo Cartesiano en la Exclusión de los Animales no Humanos.

Mientras Michel de Montaigne, impregnado del espíritu humanístico del Renacimiento, y despojándose de tradiciones y prejuicios de origen metafísico y teológico, abogaba por respetar y mirar con bondad a los animales, pues no encontraba diferencias entre estos y nosotros los humanos, ni en lo físico ni en lo psicológico, el filósofo francés René Descartes establecía serias diferencias entre unos y otros, en el marco de su concepción mecanicista del mundo y de sus ocupantes.

La aseveración de Descartes de que los animales solo son autómatas que carecen de sentido, es decir, de razonamiento y que no poseen capacidad para el sufrimiento, explícita en la parte V de su *Discurso del Método*, hay que entenderla

como una aseveración que intenta alejarse de los dogmas filosóficos en boga en su época, pero que tiene respaldo en las luces aportados por los avances en los conocimientos científicos de la misma, en temas como la astronomía, la meteorología, la fisiología animal, la óptica y la ingeniería mecánica, en algunas de cuyas ramas realizó estudios y publicó obras relacionadas.

Como señala el propio Tirado, en su Tesis (201, p. 135), el Padre de la Filosofía Moderna absorbe los conocimientos de la ciencia de la época y se inclina por una teoría mecanicista de tipo universal:

(...) La visión mecanicista del mundo, originada con el atomismo griego de Leucipo y Demócrito y rescatada es en el siglo XVII, es el marco de referencia de los principales científicos de la época: Galileo, Pascal, Gassendi, Boyle y Huygens, entre otros. (Moreu, 1995) Descartes participa activamente de esta nueva visión en la cual el universo no es más que un inmenso mecanismo de relojería. Considera que no sólo el universo físico puede ser explicado así, sino de todos los cuerpos en él, incluido el del hombre. (D M, 1990) Esto puede verse en la quinta parte del Discurso del Método. Poco antes de discutir su visión de los animales, Descartes contrasta su hipótesis sobre el movimiento del corazón con la teoría circulatoria de Harvey. Acepta que Harvey es el descubridor de la circulación sanguínea, pero considera que la causa de la circulación es distinta: Para Descartes la sangre venosa entra por gotas calientes a las concavidades del corazón. Esto, a su vez, causa la dilatación del mismo debido a que su temperatura es más elevada y de esa manera se produce la expulsión de la sangre a los pulmones. (D M 1990 pp. 91-101).

Descartes escoge la circulación de la sangre como un punto preponderante en su intención de demostrar que, no solamente los animales son autómatas, sino que todo el cuerpo del hombre es una máquina, diseñada por Dios, mejor organizada y con movimientos más certeros que los que cualquiera inventor humano pudiese ordenar. Su pretensión era publicar una obra en la que explicase el mundo externo, que se llamaría *El mundo o Tratado de la luz*, y que solo se editaría como obra póstuma, pero que alcanzaría a sintetizar en la quinta parte del *Discurso del Método*.

Una vez establecido el eje de su filosofía, el “cógito” y la existencia de un Dios que garantiza los conocimientos sobre el mundo exterior, sin lugar a dudas, Descartes pasa a analizar la esencia mecanicista de su sistema, por lo que conviene reproducir sus palabras tomadas de Tirado (2016, p.136-7):

(...) me contenté con suponer que Dios formó el cuerpo de un hombre [...] sin componerlo de otra materia que la ya descrita y sin darle en el principio un alma racional ni cosa alguna que le sirviera de alma vegetativa o sensitiva. [...] Examinando las funciones que, a consecuencia de esto, podrían hallarse [...], encontré exactamente todas las que pueden existir en nosotros sin que en ellas pensemos y sin que, por tanto, contribuya en nada a nuestra alma, es decir, aquella parte distinta del cuerpo de la que se ha dicho anteriormente que su naturaleza es sólo pensar, funciones que son las mismas que nos asemejan a los animales irracionales. Pero no pude encontrar ninguna de aquellas otras que, por depender del pensamiento, son las únicas que nos pertenecen en canto hombres; las cuales las encontraba yo en seguida si suponía que Dios creó un alma racional y la añadió al cuerpo de cierta manera [...]. (D M p. 46; trad. 1990 p. 93).

El cuerpo del animal y el del ser humano son ambos máquinas, pero difieren en su complejidad, puesto que el hombre posee un alma, puesta por Dios (ahora, hablaríamos mejor de “consciencia²). Este dualismo lo va a desarrollar más en sus *Meditaciones Metafísicas*, en las que va a señalar que mientras el ser humano es una *res cogitans*, una sustancia pensante, es claramente distinta de los objetos físicos, *res extensa*.

Pero, mientras el animal solo posee un alma sensitiva, en el humano se encuentra un panorama completamente distinto. Descartes admite dos formas sustanciales; por una parte, hay un alma racional y, por otra parte, todo lo que está por fuera de ella. En su concepción, la separación entre el cuerpo y el alma es tajante; en la vida sensitiva, esta separación contrasta la diferenciación de las dos esferas, la fisiológica y la anímica. La primera solamente puede referirse al cuerpo, mientras la otra, como consciente, es propiamente el alma, el alma racional.

Pero, esta visión cartesiana entraña serios problemas y consecuencias graves, como señala el investigador hispano Sánchez Vega, en su artículo *La concepción mecánica del animal en Renato Descartes* (1999). Operaciones como sentir e imaginar vienen a constituirse en modos del pensamiento y de la capacidad misma del pensar abarca en su totalidad; el alma racional se identifica, entonces, con el pensamiento, y éste, a su vez, con cualquier acto de conciencia

El pensamiento comprende todo aquello que se presenta ante la conciencia de una manera inmediata; operaciones de la voluntad, del intelecto y de los sentidos son,

también, pensamientos: el “hecho psicológico” se identifica con el “hecho de conciencia”.

Una de las consecuencias de esta asimilación es clara: Donde no hay pensamiento, no se da la sensación. En Descartes, el sentir incluye necesariamente el pensar. Cuando estudia el dolor, que es tal vez la expresión más elocuente de toda vida sensitiva, afirma categóricamente que sin entendimiento (pensamiento) no puede pensarse el sentido del dolor. Por ello, según Sánchez Vega:

Fácilmente se deduce de lo dicho que, si antes identificábamos la conciencia con el pensamiento, de acuerdo con lo expresado hay que entender que la misma sensación sucumbe en el dominio de la *cogitatio*. Ambas van vinculadas e inseparables. No se comprende la una sin la otra (1999, p. 2pdf)

El problema radica, pues, en la equivocidad del concepto de alma en el sistema cartesiano. El concepto genérico de alma aplicable a los principios de vida vegetativa, sensitiva y racional tiene en Descartes un sentido restringido. Mientras el tomismo el concepto de alma se especificaba según ese triple modo de vivir, el filósofo galo solamente admite una única alma, la racional. Incluso, con el tiempo va a denominar al alma como “mens” y con “vis”, fuerza, se referirá a todo lo no consciente en la vida sensitiva o vegetativa.

El hombre tendrá una “mens” (alma racional) y “unas fuerzas sensitivas y vegetativas” que Descartes denominará como “alma corpórea”, un concepto que muestra la inconsistencia de suponer un alma corpórea” cuando él mismo ha rechazado y prescindido de la forma sustancial para definir la *cogitatio*.

El sistema de la antropología cartesiana es dualista, un cuerpo sensitivo acompañado de un alma pensante, ambas entidades complejas creadas por Dios, así como también es complejo el cuerpo humano. La pregunta central que se hace el filósofo francés es sobre cómo diferenciarlos.

Si hubiese máquinas que tuvieran los órganos y la figura externa de un mono o de otro animal irracional y se comportasen de manera similar, no habría forma de diferenciar esos autómatas de los mismos animales. Pero, si la relación fuese entre máquinas y hombres, la diferenciación recaería sobre dos medios seguros:

El primero sería que jamás podrían usar las palabras ni otros signos compuestos de ellas, como hacemos nosotros para transmitir a los demás nuestros pensamientos. Pues se puede concebir que una máquina esté hecha de tal manera que profiera palabras [...], pero no que arregle las palabras de diversos modos para responder según el sentido de cuanto en su presencia se diga cómo pueden hacer aun los más estúpidos entre los hombres. El segundo consiste en que, por más que estas máquinas hicieran muchas cosas tan bien o acaso mejor que nosotros, se equivocarían infaliblemente en otras, y así se descubriría que no obraban por conocimiento, sino tan sólo por la disposición de sus órganos; pues mientras la razón es un instrumento universal que puede servir en todas las ocasiones, estos órganos necesitan de alguna disposición especial para cada acción particular... (D M 56-57; trad. 1990 pp. 113-115, citado en Tirado, 2016, pp. 138-9).

CAPÍTULO 2

Algunas corrientes filosóficas sobre la consideración moral de los animales en la época moderna contemporánea:

2.1. Los Fundamentos y Principios Básicos del Utilitarismo Clásico.

Antes de entablar las consideraciones éticas que preconizaban los filósofos de la corriente utilitarista clásica, respecto de las relaciones entre los humanos y los animales no humanos, algunas de las cuales son retomadas y adaptadas contemporáneamente por el filósofo australiano Peter Singer, conviene sintetizar las principales bases y fundamentos esenciales de aquella escuela nacida en la Inglaterra de finales del siglo XVIII y albores del siguiente siglo.

Como teoría ética, gran parte de la aceptación e influencia que ha tenido la Filosofía Utilitarista, responde a la profundidad con que asumió temas que nos planteamos al abordar problemas filosóficos candentes (como la felicidad, el placer, el dolor y el sufrimiento), y que, bajo estas nociones, pueden ser aplicados a planteamientos de la vida práctica, cotidiana, siguiendo unas directrices inequívocas y bien afirmadas en los propios conceptos teóricos. Al menos, algunos de los tratadistas que se ocupan de la Filosofía Política y de la Ética, sin considerarse utilitaristas, ven en los principios y en los argumentos de pensadores como Jeremy Bentham y John Stuart Mill dos virtudes cardinales que no podemos perder de vista: Primera, que tal corriente filosófica se basa en una idea de atracción universal, cual es la de que, al juzgar una conducta, debemos prestar mucha atención a las consecuencias de la

acciones humanas en lo concerniente a su contribución al bienestar general; y en segundo lugar (tema que fue una preocupación principal de los pensadores como Bentham y Mill), la de que este enfoque es particularmente adecuado para perfilar los propósitos de un gobierno que responda a las inquietudes más sentidas del hombre del común, del súbdito o ciudadano que tiene que enfrentar las contingencias de la vida diaria, en términos prácticos.

A continuación, haremos una síntesis de los principales elementos de la teoría utilitarista, que parten de la formulación más simple del principio de utilidad, definido como “Las acciones correctas maximizan el bienestar”, y por tal razón, llamado también principio de felicidad, de donde se desprende que este principio invoca la mayor felicidad para el mayor número de personas, como señala el tratadista escocés Dudley Knowles en su interesante texto *Introducción a la Filosofía Política* (2009, capítulo titulado *El utilitarismo*, pp. 35 ss), que consultaremos básicamente para esta primera parte de nuestro ensayo académico.

Quien primero resaltó esta frase, “la mayor felicidad del mayor número” fue Bentham, pero cuando así lo afirmaba era como una especie de recordatorio de que todos los afectados por políticas debían ser tenidos en cuenta permanentemente, “(...) pero aún él admitía que no quería sugerir que fuera únicamente la felicidad de la mayoría, el mayor número, la que debía tomarse en cuenta” (2009, p. 36), como apunta el propio Knowles, cuando admite que los comentaristas modernos (como Gertrude E. Ascombe y Gary Evans) plantean que aquella premisa utilitarista debía ser abandonada, pues se basa en un principio que requiere la maximización de dos

variables independientes, que hacen dudosa su aplicación en una serie significativa de casos.

De todas formas, para nuestro análisis, nos limitaremos a repetir lo que tanto afirmaron Bentham y Mill, acerca de que los intereses de cada uno deben tomarse de manera igual en los cálculos: “Todos deben valer por uno, nadie por más de uno” (2009, p. 36)

Desde una óptica filosófica y ético-política, hay que diferenciar dos elementos del enfoque utilitarista, el formal y la teoría del valor, que deben estudiarse por separado, ya que este enfoque es de tipo consecuencialista, lo que exige que se comparen los resultados y las aplicaciones de acuerdo con la cantidad máxima de algún bien.

2.2. La Teoría Formal del Utilitarismo Clásico.

En este punto, una primera cuestión importante concierne al *cómo* se deben examinar las consecuencias, para lo cual debe procederse de tres maneras –según la exposición del profesor escocés Knowles-:

Una primera ruta es la de examinar **directamente** las consecuencias de las acciones alternativas, evaluando lo correcto o incorrecto de tales acciones, determinando cuáles serían las consecuencias, o proyectándolas, posición que se ha conocido como Utilitarismo de los actos.

Otra posición contraria se inclina por evaluar **indirectamente** lo correcto o incorrecto de esas acciones, a partir de si concuerdan o no con las reglas morales,

analizando las reglas alternativas y los sistemas de reglas a fin de determinar cuáles son las que promueven las mejores consecuencias, por lo que se le llama Utilitarismo de Reglas.

La tercera ruta, inmersa en este utilitarismo indirecto, pero que lo complementa, consiste en evaluar las acciones desde el punto de vista de los motivos, disposiciones y rasgos del carácter que ellas ejemplifican (por ejemplo, elogiando a una persona honrada o criticando a un ser mezquino). En este caso, un utilitarista considerará qué cualidades del carácter tienen mayores posibilidades de inducir a aquellos que las poseen a actuar conforme a una búsqueda de maximización del bienestar general, temática en la que tanto Bentham como su discípulo Mill insistían al referirse a la importancia de la Educación Moral, esencial en su Filosofía.

Cualquiera de estas rutas puede conducir a conclusiones diferentes, pero todas confluyen en que una persona utilitarista tendrá que ser capaz de evaluar, de distintas maneras, tanto las acciones como los agentes que las provocan. Ello podría implicar un conflicto de opiniones, al llegar a veredictos disímiles, pero nunca, en la visión de todo utilitarista, sea que se opte por el Utilitarismo de Actos o el de disposiciones, esto invalidaría sus propias convicciones respecto a la relación entre las acciones y sus consecuencias de aplicación en un conglomerado social. Como señala acertadamente el profesor Knowles:

(...) Debemos coincidir en que una sociedad que consigue crear disposiciones compasivas y comprensivas en sus miembros fomentará mejor el bienestar que una que no lo logra. Veamos un ejemplo, Carola le entrega dinero a una persona que

recauda fondos en la calle, quien la utiliza para comprar armas destinadas a un grupo terrorista. Fue crédula al suponer que el dinero sería empleado para ayudar a las esposas y familias que necesitaban apoyo y de esta forma contribuye al éxito de una campaña terrorista. Debido a que disposiciones tan profundas como las inculcadas en Carola no se pueden conectar y desconectar a voluntad, su compasión tanto como su credulidad la hacen vulnerable a los malos requerimientos. El utilitarista de disposiciones le recomendará que manifiesté compasión. El utilitarista de los actos dirá que hizo mal si su acción se tradujo en mucho sufrimiento. Asimismo, en los casos en que mi compasión por los demás hace que robe para impedir que pasen hambre, las exigencias del utilitarismo de disposiciones parecen entrar en conflicto con el utilitarismo de las reglas. (Knowles, 2009, pp. 37-38).

Aunque, al parecer estas dos diferentes conclusiones sobre la aplicabilidad de una acción humana, podrían considerarse como incoherentes, no lo serían si aceptamos la siguiente respuesta desde el enfoque utilitarista: Si tomamos en cuenta la utilidad de reglas y disposiciones, y directamente, la utilidad de los actos, de todos modos –como señala Knowles- “(...) es una fantasía suponer que el agente moral puede calcular constantemente las utilidades respectivas de todos los actos posibles a fin de juzgar cuál es el mejor” (2009, p. 38), Porque, o no disponemos de conocimiento o de tiempo, o porque no tenemos la paciencia suficiente, nos es difícil a veces otorgar veredictos correctos, lo que un utilitarista de actos consideraría como irregular y desolador; sin embargo, la cuestión puede saldarse si consideramos que hay que saber tomar atajos en la deliberación acerca del camino correcto. Y esos atajos pueden encontrarse si

recurrir a un conjunto de reglas que nos brinde la orientación correcta para asumir las decisiones correctas.

Ya Bentham, pero sobre todo Mill, argumentaban que las reglas son importantes para tomar decisiones y calcular los costos de los cálculos que se prevén, es decir, que deberíamos aceptar la importancia de “(...) inculcar fuertes disposiciones para creer que las respuestas espontáneas e irreflexibles de generosidad y honradez compensan en gran medida nuestros defectos al hacer estos cálculos; cálculos que para un utilitarista pueden ser fiables y prácticos. En última instancia, la única medida de la acción correcta está señalada por lo bueno de las consecuencias que se obtienen, fruto de nuestras acciones, contando con ese sistema apropiado de reglas y una población que se encuentra dispuesta a aceptarlas.

Aunque esta explicación -al decir del profesor escocés Knowles (2009, p. 39)- es verosímil, no es suficiente para dirimir los conflictos de interés que se dan al analizar si una acción trae o no consecuencias correctas. Es indispensable, entonces, estudiar las relaciones entre acciones, por una parte, y entre reglas y disposiciones de carácter, por otra. En torno a las reglas, este catedrático de la Universidad de Glasgow arguye que pueden ser de tres tipos: Una, la “regla ideal”, un dispositivo técnico exclusivo del enfoque utilitarista, que indica que nuestras acciones son correctas si se atienen a las reglas que propugnan por el mayor bien general, dispositivo que ha sido muy criticado por los detractores del enfoque que estamos asumiendo; un segundo sistema de reglas son aquellas normas útiles que dicta el buen sentido o recomienda la experiencia, como en el ejemplo planteado por Mill para los montañistas: “Si usted no puede ver el punto al que se dirige, guíese por lo que le indica la brújula” (2009, p. 39), pero este sistema

también podría fallar (por ejemplo, si el mecanismo de la brújula se mueve erráticamente); y una tercera tipología de reglas, de particular importancia en la Filosofía Política, son las reglas que son constitutivas de las instituciones, porque muchas tienen fuerza de ley y están respaldadas por las sanciones respectivas para quienes las incumplen; otras normas serían no jurídicas, porque carecen de fuerza legal, pero igualmente pueden ser aplicables, como la atención a los enfermos, la educación de los jóvenes y la misma vida política de una comunidad determinada.

En esta última tipología, las reglas de instituciones pueden violarse, bajo algunas circunstancias, como las que rodean una emergencia, una catástrofe o un desastre, como en el caso de exceder un límite convenido de velocidad, cuando conducimos en un vehículo a un enfermo o accidentado grave hacia un hospital, ante lo cual no debemos esperar que se nos castigue con una sanción estipulada de antemano por la institución que controla el tráfico. Un utilitarista podría perfectamente insistir en que se cambien las reglas, aunque se mantenga el espíritu de las normas institucionales.

Quien sigue unos preceptos utilitaristas podría combinar algunas de estas reglas, preferiblemente algunas de tipo empírico que evitan el cálculo arduo e incierto, y las institucionales, que promueven la utilidad dentro de una dinámica de algún sistema más complejo. Pero, asimismo, podría cultivar unas cualidades de carácter que minimicen la posibilidad de entrar en conflictos y amplíen una forma de cooperación beneficiosa y fructífera, en aras del interés general, de un mayor beneficio compartido con muchos que viven en comunidad.

2.3. La máxima utilidad media y la utilidad agregada. La Maximización.

Otra cuestión problemática en la Teoría Formal Utilitarista tiene relación con si debemos maximizar la utilidad media o la agregada. Si, para analizar un caso concreto, tenemos una política A que produce cien unidades de utilidad y una política B, que daría cincuenta, la A sería mejor en la agregación. Pero, como anota el profesor Knowles:

(...) Si ambas políticas afectan al mismo número de personas o se aplican a la misma población, por ejemplo, cincuenta personas, A volverá a ser mejor que B porque la media de dos unidades por persona es mayor que la media de una. Mientras que el número de personas del que se obtiene el promedio se mantenga constante en los resultados alternos, no se plantea ningún problema de principios. Pero esta condición no siempre será válida... (Knowles, 2009, p. 45).

Si se piensa en políticas de vivienda, o de protección de la salud o de descontaminación, sabemos que estas políticas, por sí mismas, determinan el número de personas que serán afectadas o beneficiadas; no obstante, la posibilidad de que haya una intervención oficial que regule la demografía, con el fin de aumentar o disminuir la población de un determinado país o localidad, provocaría un serio dilema a un utilitarista. Supongamos que dos políticas, C y D, producen la misma utilidad agregada, cien unidades, entonces nos plantearíamos si hay que preferir la política C, que distribuye estas unidades entre cincuenta personas (una utilidad media de dos unidades por persona), o la D, que lleva a que la población se duplique y que distribuyan así las cien unidades entre cien personas (promedio de una unidad por

individuo), en cuanto a la utilidad agregada, tendríamos que los totales son los mismos, pero respecto de la media, serían diferentes, pues C es superior a D.

Independiente de que las unidades midan recursos o estados mentales como la felicidad, al parecer debemos concluir que la política C nos beneficiará más, por simple intuición. No obstante, si anhelamos estar entre los pocos afortunados, ¿dónde quedarían las cincuenta personas restantes?

Hipotéticamente, podremos incluir a estos faltantes, como cuando pensamos en las consecuencias para personas a futuro, como la seguridad de un nieto, por ejemplo, o los ahorros para una pensión o jubilación. Por ello, si elegimos la política C en vez de la D, podríamos negar el bienestar a un ser que vendrá luego, o posiblemente, puede darse una política E, que garantice ciento cincuenta unidades en cuanto a la utilidad agregada; no obstante, como señala Knowles (2009, p. 46), aunque esta intuición entra en fuerte conflicto con la exigencia de que lo que importa es la utilidad media, “(...) en lo sucesivo, daré por supuesto que es la utilidad media lo que queremos maximizar...”, aunque se tendrán reservas sobre esta determinación difícil de dilucidar.

Por ello, es menester analizar lo que se entiende por “Maximización”. Cuando hablamos de esto, en términos del enfoque utilitarista, queremos significar que ella hace relación con la escogencia de políticas o acciones alternativas que produzcan utilidad neta, decidiéndonos por la mejor opción que añada a las puntuaciones de utilidad con respecto a cada persona, la suma de puntos de utilidad representada por un número cardinal para cada resultado alternativo. Pero, esto, igualmente, entraña

muchos interrogantes, como el solo hecho de pensar que una política reduce mi libertad y, al tiempo, mejora mi salud, y, en consecuencia, ¿cómo realizar una escala que compagine una medida común con los efectos diferentes que las acciones puedan causar?

Una posible respuesta a este interrogante, al decir del profesor escocés que venimos siguiendo, es que lo que es posible en casos tanto individuales como interpersonales, dependerá de la descripción de los bienes en cuestión, por lo que es necesario analizar la Teoría Utilitaria del Valor.

2.4. La Teoría Utilitaria del Valor.

La concepción utilitarista del valor es el pilar teórico mediante el cual podemos saber qué pretendemos buscar cuando evaluamos acciones, reglas o disposiciones a la luz de sus consecuencias en la vida. Nos indica, asimismo, qué es lo que estamos midiendo y calculando cuando comparamos actos alternos o estados de cosas y asumimos nuestros juicios sobre cuál o cuáles son mejores, entendiendo que siempre buscamos, también, que abarquen un mayor número de personas, de acuerdo con el principio de utilidad.

En este apartado teórico, el eje principal que orienta la reflexión descansa en que el utilitarista pretende hallar la explicación correcta del valor, considerado como el bien y la felicidad, como explicaremos en seguida.

2.5. El Hedonismo.

Los utilitaristas clásicos, tanto Bentham como J.S. Mill, concebían el bien humano o el bien de las criaturas sensibles como felicidad, y este concepto entrañaba la búsqueda de placer y la ausencia de dolor, o sufrimiento.

Esta doctrina que equipara al bien con la felicidad se conoce genéricamente como Hedonismo. Para Bentham y Mill, el que los seres humanos pretendan ser felices, es una constatación que da la misma experiencia; incluso, Mill va más lejos, al considerar que esta felicidad es *la única* cosa que desean los humanos.

Detengámonos un poco en esta última afirmación, pues va a ser un punto de vista muy interesante para entender posteriormente las tesis de Peter Singer, en su consideración de la relación entre nosotros los humanos y los llamados animales no humanos.

La estrategia de Mill para probar su aserción consta de dos elementos de análisis: La felicidad es un bien porque todos la desean; y es el único bien “(...) porque cualquier posible bien alternativo puede considerarse como un medio para alcanzar la felicidad o una parte (o ingrediente) de ella”, como señala el profesor universitario escocés Knowles (2009, p. 47).

No obstante, los argumentos de Mill no son fáciles de evaluar. De todas maneras, la posición del discípulo de Bentham es hedonista, mientras que la de su maestro depende de un criterio basado en el egoísmo. Mill estaba convencido de que los agentes humanos deseaban la felicidad de los demás, porque pretendían ser

amables, generosos, serviciales y compasivos, algo que todo utilitarista con sensibilidad adquirirá para él y alentará en los demás ciudadanos que comparten con él una determinada comunidad. Inclusive, muchos de esos agentes podrían reducir o sacrificar su propia felicidad para que los demás se beneficien:

(...) Mill debe insistir, en esta fase de su prueba, en que estas cualidades del carácter, que podemos llamar virtudes, según su explicación deben ser, en cierto sentido, elementos de la propia felicidad del agente. La vida de éste marchará mejor en la medida en que exhibe esas virtudes. La persona virtuosa se sentirá frustrada o insignificante si no surgen oportunidades de ser virtuosa, pues la virtud es una parte de su felicidad. Por lo menos debemos suponer que la persona virtuosa disfruta el ejercicio de la virtud, pero sí hemos de evitar el egoísmo (y conservar cierto sentido de que el agente está actuando de una manera verdaderamente virtuosa) debemos separar el disfrute de la motivación del agente (Knowles, 2009, p. 48).

Al actuar con virtudes, cada uno de nosotros se sentirá plenamente feliz, aunque todos tengamos distintas concepciones sobre lo que nos conduce al placer propio. Ello causa satisfacción, por ejemplo, cuando auxiliamos a un enfermo, o socorremos a alguien que está en peligro y le salvamos la integridad o la vida; pero esta determinación para ayudar no se hace con premeditación, con hipocresía, sino que surge como consecuencia universal del genuino ejercicio de los sentimientos virtuosos. Sin embargo, para Knowles, la conclusión acerca de la reflexión de Mill no es tanto que la virtud sea parte o ingrediente de la felicidad, sino que puede contribuir a alcanzarla: “(...) actuar virtuosamente es algo a lo que aspiramos con independencia

de la búsqueda de nuestra felicidad, por buena que esta búsqueda pudiera resultar...”
(2009, p. 48).

Por ello, felicidad y vida virtuosa serían dos bienes distintos, pero si tratamos de confeccionar una lista con los bienes a los que aspiramos, tendríamos muchas más cosas para decir, y entraríamos a discutir si, en ocasiones, tendremos que sacrificar algunos en beneficio de alguna determinación o aspiración, como en el caso de un enfermo terminal, que está dispuesto a afrontar el dolor de su enfermedad con la meta de poder terminar algo que se ha empeñado en lograr, a costa incluso del sufrimiento. La salud, por ejemplo, sería otro bien que produce inmensa felicidad, y uno podría, en determinadas circunstancias, renunciar a ella para culminar otros deseos y alcanzar otros bienes anhelados.

2.6. La Satisfacción del Deseo.

Si imaginamos que hemos perdido el sentido de la felicidad como denominador común para calcular qué es lo correcto que podemos hacer, el Utilitarismo nos ofrece otros recursos para dilucidar esta cuestión. Partiendo de las tesis de Mill, podremos considerar que los bienes son el objeto de los deseos humanos, pero, entonces, la pregunta clave podría ser: ¿La satisfacción del deseo puede ser el bien distintivo al momento de evaluar nuestros resultados?

La argumentación de Dudley Knowles es la siguiente: Si los deseos (o preferencias) se revelan en las acciones humanas y nuestras acciones sirven para mostrar su fuerza, aun los precios de los bienes y lo que pagamos por estos pueden cuantificar su intensidad y registrar los grados de nuestra satisfacción. En este punto,

tanto la Ética como la Filosofía Política se estrechan la mano con los temas de la Economía y de la Matemática, aunque temas como el listado de cánones de Bentham para calcular la felicidad, que sopesa elementos como intensidad, duración, posibilidad, proximidad, fecundidad, pureza y extensión de placeres y dolores, parecen estar ya obsoletos y anticuados.

Al momento de calcular los bienes respecto de sus consecuencias, los pilares teóricos en los que podemos sustentarnos, pueden no ser muy seguros, por las dificultades que señala Knowles (cf. 2009, pp. 50-51): La satisfacción del deseo puede no ser un bien si el deseo está mal informado o es poco sensato; por ejemplo, una niña que siente satisfacción al regar un remedio que requiere para aliviarse, porque su sabor es amargo, sin saber sus efectos curativos, no tendría por qué saber que su satisfacción es aparente, que no es un bien; además, aunque se tenga buena información, podría uno interrogarse sobre cuánto conocimiento y capacidad de raciocinio, requerimos para considerar que estamos suficientemente bien informados, algo que no sería fácil de determinar.

Por lo anterior, los utilitaristas clásicos abogaron por la búsqueda de unos cánones para la evaluación de los deseos, pero estos cánones no pueden derivarse de las propias consecuencias a riesgo de caer en un círculo vicioso y falaz. Pero, no obstante, para todo utilitarista es un problema serio de dilucidar que resalta Knowles con las siguientes frases:

(...) La dificultad es aún más evidente en el caso del requisito por el cual la satisfacción del deseo debe consumarse legítimamente, pues el utilitarista necesita un

argumento no moral para mostrar que el deseo de causar daño a otro, y la satisfacción obtenida al lograrlo, debe descontarse por completo. El rumbo más peligroso sería dar por legítimos deseos que son normales y naturales apelando a cierto híbrido espurio de biología popular y dogma religioso, del tipo que los eclesiásticos poderosos están dispuestos a vender (2009, p. 51)

Por lo anterior, más que pensar que el utilitarista deba determinar un bien absoluto y pleno, podríamos optar –señala el profesor escocés citado– por recurrir a los elementos teóricos que sustentan aquel “listado objetivo” de bienes que nos conduzcan a la felicidad, es decir, sopesar nuestros criterios basándonos en las relaciones interpersonales, en la percepción de las obras de belleza que ha construido la Humanidad, en la contemplación de la armonía de la Naturaleza y de sus criaturas, en el amor y la amistad, en la compasión, en el placer que dan la libertad, la autonomía, el libre albedrío, en la salud y la garantía de una vida tranquila, en paz y convivencia.

Hasta aquí, es obvio que hemos examinado solamente algunas de las bases filosóficas y éticas del Utilitarismo Clásico y que se nos quedarían otros aspectos igualmente importantes como la Teoría Política, en temas como el de la libertad, los derechos, la justicia distributiva, la igualdad, la necesidad, el merecimiento, entre otros, más toda la reflexión conceptual acerca del Estado, pero, ya que nuestro interés consiste en establecer cómo los Utilitaristas Clásicos asumían la consideración de los animales, pasaremos a profundizar algunos de sus postulados, advirtiendo de entrada que, tanto Bentham como Mill, aunque se adelantaron a su época, no precisaron ni profundizaron esta temática específica, pero que, de todos modos, asentaron unas

premisas que recientemente sirvieron a tratadistas como Singer para ahondar en esa temática en particular que nos interesa.

2.7. Consideración Moral de los Animales en el Utilitarismo Clásico.

A los utilitaristas clásicos se les abona que fueron unos de los pioneros en el tema del Bienestar Animal. Desde aquel célebre pasaje de Jeremy Bentham, tantas veces citado, en su texto *Tratados de legislación civil y penal*, en el que el filósofo inglés critica la crueldad ejercida en espectáculos como las riñas de gallos, las corridas de toros, la caza de liebres y de zorras, o la pesca, entre otras diversiones, frente a los cuales el legislador debiera ejercer su prohibición, sea por aquella razón (ejercer crueldad hacia los animales) o por la simple glotonería de los humanos, el Utilitarismo comenzó a extender el radio de acción de los temas de moralidad hacia los animales. No obstante, Bentham daba vía libre a la muerte de los animales, una muerte “artificial”, pero solo con un condicionante: Que no se les atormentara (cf. Riechmann, 2005, p. 269).

No obstante, no se puede negar que antes de Bentham, haya habido consideraciones que le iluminaron, como señala la tesista Magnolia Alonso Nieto (2009, p. 33) cuando hace referencia a los orígenes de concepciones que le dan base al Utilitarismo Clásico, a partir de una definición que trae el profesor Ferrater Mora, quien aseveraba que la propia palabra “Utilitarismo” se debe circunscribir al grupo encabezado por Bentham, James y John Stuart Mill:

Aunque la aclaración del profesor Ferrater brinda un específico punto de partida que permite afirmar que es Jeremy Bentham quien da a conocer los principios

utilitaristas, es relevante mencionar los antecedentes y referentes del entorno intelectual del propio Bentham. Francis Hutcheson formuló el principio de la mayor felicidad en 1725, donde propone que elegir la mayor virtud moral de una acción entre varias posibilidades llega a encaminar nuestro sentido moral de tal forma que la virtud es proporcional a la cantidad de personas a quienes la felicidad se hace extensiva; de igual forma, se sigue el mal moral, relacionándolo directamente a las consecuencias que puedan obtener la mayoría.

Bentham reivindica que, aunque no se les deben otorgar derechos naturales a los animales, sí hay que tener en cuenta sus intereses o preferencias afectados por las acciones de los humanos. Este filósofo pone el acento en una consideración igual de ellos, por el solo hecho de que una criatura sensible tiene sus propios intereses, que deben ser considerados en el ámbito moral. Fruto de su reflexión, Bentham amplía la premisa de que el mayor bienestar para la mayoría, se les debe aplicar a los animales, desde los parámetros de un trato que no cause crueldad ni sufrimiento a estas criaturas que no son personas.

En un conocido pasaje de su *Introducción a los principios de las costumbres y la legislación*, Jeremy Bentham anota (Alonso, 2009, p. 39):

Puede llegar el día en el que el resto de la creación animal adquiera aquellos derechos que nunca habrían podido serles negados sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la oscuridad de la piel no supone una razón para que un ser humano pueda ser dejado sin remedio a merced del capricho de su torturador. ¿Llegará el día en el que se reconozca que el número de patas, la pilosidad de la piel o

la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a la misma suerte a un ser sensible? ¿Qué otra cosa ha de marcar la frontera infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o, quizá, la capacidad lingüística? Pero un caballo plenamente desarrollado o un perro es, sin comparación posible, un animal más racional y también más interlocutor que un niño de un día, una semana o un mes incluso. Supongamos sin embargo que las cosas no fueran así, ¿qué cambiaría? La cuestión no es: ¿pueden razonar? Ni ¿pueden hablar? Sino ¿Sufren?

Tradicionalmente, afirma el filósofo fundador del Utilitarismo, que se han esbozado variadas justificaciones para excluir de la consideración moral a los animales, como el hecho de no poseer una racionalidad, no poder comunicar sus sentimientos, emociones o intereses a través de un lenguaje como el de los humanos, no gozar de una autoconciencia, en fin; es decir, que han sido considerados como simples cosas.

Bentham, al rechazar esto, admite que el solo hecho de que los animales sufren basta para darles estatus moral de nuestra parte y para establecer que no es lícito maltratarlos o abusar de ellos, bajo el principio de igualdad que él postula. Los intereses de cada ser, incluidos los animales, deben ser tomados en consideración, por el solo motivo de que ellos pueden ser afectados por las acciones, y porque los animales también tienen el interés de gozar de los placeres y buscan su bienestar, como señalaba el filósofo Henry Sidgwick con su frase de que “El bien en cualquier individuo no tiene mayor importancia (si es que puede decirse así) del Universo, que el bien de cualquier otro” (Alonso, 2009, p. 41).

Dentro del cálculo moral que Bentham admite, debe dársele tratamiento igual a los animales, aunque sus vidas no tengan el mismo valor que las de los humanos, puesto que se deben tener en cuenta aspectos cuantitativos como la capacidad de sufrimiento, la no realización de planes a futuro, la falta de una autoconciencia en aquellos.

Pasando a analizar ciertas consideraciones del otro ilustre pionero del Utilitarismo, J.S. Mill, se esbozan algunos criterios que justifican el ingreso de los animales en el ámbito de consideración moral. Mill propone que los humanos, además de promover la propia felicidad, deben extenderla hacia las demás criaturas sintientes, en búsqueda del cumplimiento de aquella intención central de lograr el bienestar común, la mayor felicidad general.

Acerca de las reflexiones de John Stuart Mill en el tema de la felicidad es bueno precisar algunos aspectos que entrañan más relación con la consideración moral hacia los animales. Si se piensa que la felicidad es un sentimiento más profundo y perdurable que el placer (inmediato, más efímero).

Si se admite la argumentación de Mill, en el sentido en que él no aclara la diferencia entre felicidad y placer, y las utiliza indistintamente, es válido pensar que todos los animales estarían al mismo nivel en la jerarquía de los valores morales, pero Mill tampoco parece creerlo así. Por ello, el analista Pietro di Angelo Cea (2011, p. 2) trata de aclarar esta posición:

La diferencia entre el placer que experimentan los animales no humanos de los animales humanos está en cuestión de grados, ya que Mill considera los placeres

intelectuales como algo fundamental y que tienen un nivel superior a los placeres de carácter sensitivo, fundamentando a partir de otros pensadores utilitaristas, uno de ellos es Bentham.

No obstante, para concluir por ahora, Mill asume distintos grados de inteligencia y de grados de conciencia entre animales humanos y no humanos, lo que sirve para analizar posteriormente los postulados de Peter Singer.

Dada la influencia de Bentham y Mill, es en Gran Bretaña, precisamente, donde comienzan a levantarse las primeras voces de quienes protestan por el tratamiento cruel que se les daba a los animales y surgen los primeros Movimientos defensores de animales, aunque no con la claridad de los que se conocen ahora, los que se guían más por la abolición de prácticas como la de utilizarlos como fuente de alimentación, en experimentaciones para satisfacer las preferencias humanas o al ensayar drogas y medicamentos que presuntamente puedan beneficiar a los humanos, o como diversión en espectáculos. Ya en el siglo XVIII, Inglaterra presenciaba protestas contra prácticas y técnicas crueles como la disección de animales, y la consolidación de un ambiente alentado por tesis como las de Jeremy Bentham que cuestionaban los sufrimientos y dolores causados por la mano del hombre en las demás criaturas animales, expresión de la capacidad humana de hacer daño a seres que comparten la vida en este planeta Tierra; acciones como las del año 1822, cuando el Parlamento Británico promulga la primera Ley contra el maltrato animal, que contemplaba medidas de sanción para quienes causaban un maltrato innecesario a los animales domésticos como caballos y burros, o la de dos años después, en el que se constituye la primera Asociación Protectora de Animales, la SPCA (sigla de la *Society for the Prevention of Cruelty to*

Animals), fueron en gran parte impulsadas por las denuncias y las reflexiones del pionero del Utilitarismo.

Asimismo, tesis como las del también británico Henry Salt (1851-1939) se constituyen en los antecedentes teóricos en defensa de los intereses de los animales, como se plasma en su primera obra titulada *A plea for Vegetarianism*, de 1886, todo un alegato a favor de la dieta vegetariana, que ejerció mucha influencia en personalidades como Mahatma Gandhi, quien se adscribió a la “Sociedad Vegetariana de Londres”, apenas la leyó. En 1891, el propio Salt funda la “Liga Humanitaria”, que tenía, entre otros objetivos, la prohibición de la caza deportiva.

Pero, la mayor contribución de este pensador inglés se expresa con la publicación de su obra *Animal Rights: Considered in Relation to Social Progress*, en 1892, que denuncia la manera cómo los humanos utilizan a los animales, con tratamientos crueles, lo que –además de innecesario- demuestra el grado de distorsión moral de algunos humanos, lo que es moralmente censurable partiendo del simple sentido común.

2.8. El Utilitarismo Aplicado de Peter Singer.

Desde la reflexión emprendida por el filósofo australiano Peter Singer, en su libro pionero titulado *Liberación animal*, pero ampliadas sobre todo en *Ética práctica*, aunque él se considera deudor de las bases utilitaristas ofrecidas por los pensadores británicos clásicos Bentham y Mill, él mismo califica sus reflexiones en el ámbito de la Moral o Ética (sin hacer distinciones en estos términos) como de un Utilitarismo moderado, basándose en el principio de la igual consideración de intereses.

Parte de su reflexión apunta a señalar las aplicaciones en la vida cotidiana, más que en ahondar en las discusiones propiamente filosóficas que entrañan los principios, las reglas de conducta y de juzgamiento que provienen de la misma Ética. Su enfoque, dirigido al gran público, pretende advertir a los ciudadanos del mundo de la importancia de incluir a los animales no humanos en los ámbitos de la moral, de conciliar intereses comunes y consecuencias que comparten todos los seres que habitan este planeta, con el fin de lograr la armonía, el bienestar y la felicidad comunes, convirtiendo dicha Moral en una razón convincente, aunque no concluyente, de esos intereses y preferencias de fondo.

Partiendo de la base de que existe el principio señero de la igualdad, Singer postula que todos los seres vivientes sintientes deben ser destinatarios del principio de igual consideración de intereses. Con ello, Singer rebate la tradicional idea que solo los humanos son destinatarios de consideración moral.

Singer acoge el principio de utilidad y lo aplica a todos los seres vivientes; dicho principio utilitarista postula que “Una acción es moralmente justa si, y solo si, su realización produce más placer, más felicidad o más preferencias satisfechas, que la realización de cualquier otra acción” (citado en Soutullo, 2012, p. 7). Si un ser no es capaz de sufrir, o experimentar gozo o pleno bienestar, como las piedras, no existe nada para su consideración; pero los seres sensibles, al tener esas capacidades, poseen igualmente intereses y preferencias que nosotros, en virtud de la aplicación del principio de igualdad, debemos acoger y respetar.

Singer evidencia con su trabajo, el prejuicio humano de discriminar a los miembros de otras especies animales, por el simple hecho de no pertenecer a la especie humana. Este prejuicio radica, entre otros aspectos, en la creencia que, al ser racionales, superiores en la evolución, ello legitima la explotación sobre los demás animales con el fin de satisfacer deseos e intereses humanos, como la alimentación, o teniéndolos como simples elementos que posibilitan nuestro goce, como sucede con la explotación de animales en circos y espectáculos torturantes como las corridas taurinas.

Este prejuicio es conocido como especismo, Aunque este término ya había sido utilizado por el psicólogo Richard Ryder con anterioridad a la publicación de *Liberación animal* de Peter Singer, el aporte de este filósofo, consiste en desarrollar todo un cuadro argumentativo al respecto, con el propósito de señalar las equivocaciones de quienes asumen la exclusión de los animales no humanos de las consideraciones morales.

Singer parte de realizar un paralelo entre la utilización y el maltrato que se le da a los animales de una forma discriminatoria, con la esclavitud y el sexismo, al afirmar que discriminar apelando a la especie, es como hacerlo por el color de la piel, el género o la nacionalidad de cualquier ser humano. Si la comunidad humana excluye de su seno a los animales, se está en presencia de un prejuicio “especista”.

La posición “especista”, admite una actitud –parcializada e injusta- de discriminación errada, que privilegiaría los intereses de la especie humana y que desconoce, así, que las demás especies tienen sus propios intereses y apetencias. Para

Singer, de igual manera a la de que un racista le da prioridad o exclusividad a los miembros de su raza, en detrimento de los otros miembros de diferentes extractos raciales, o como el sexista defiende su propio género, desconociendo al opuesto; los “especistas” conciben una cierta supremacía de los intereses humanos por encima de los intereses de las otras especies, violando así el principio de igualdad y abrogándose méritos y privilegios que no le corresponden, en últimas.

Para Singer, pueden existir diferentes tipos de “especismo”, como el “especismo cosificador”, que no admite ningún tipo de valor o de interés propio entre los animales no humanos; el “radical”, que si bien reconoce un valor limitado frente a los animales, defiende la supremacía de los intereses humanos sobre los de ellos; y el “especismo” con sensibilidad para los intereses vitales de los animales”, que supone que estos pueden aspirar a tener valores morales siempre y cuando no afecten los intereses humanos.

El profesor español **Jorge Riechmann**, autor del texto *Todos los animales somos hermanos*, publicado en 2005 por “Los libros de la Catarata”, asevera frente al tema del “especismo” cuestionado por Singer que, aunque esta postura es tan inaceptable como lo son el sexismo y el racismo, “(...) la analogía entre especismo, racismo y sexismo se mantiene en algunos aspectos, pero no en todos” (citado en Horta, 2012, p. 9), ya que superar estos dos últimos prejuicios implica reconocer tanto a los negros como a las mujeres como sujetos morales, como personas, mientras que trascender el “especismo” no supone lo mismo, puesto que los animales no son “personas” según este autor. Aunque para Singer, algunos animales no humanos sí son personas, como se explicará más adelante.

La discriminación racial o sexual hacia otros semejantes, es similar a las conductas también discriminatorias que se toman en contra de los animales. El “especismo”, que ha sido utilizada en los medios académicos, en la cultura y en la investigación desde hace mucho tiempo, al decir de Horta: (...) Discriminar a alguien supone que se le trata peor por motivos injustificados...” (2017, p. 2).

Quienes argumentan a favor del “especismo” afirman con simpleza que los humanos importan más “porque sí”, que son especiales porque son humanos, sin ahondar ni dar razones. Es más, circunscriben el radio de acción de la Ética solamente a los humanos, y desligan de este ámbito a los demás animales, simplemente porque estos no tienen supuestamente “racionalidad”, o “lenguaje”, o “deseos”.

El especismo, permite, legitima que los humanos decidan sobre la existencia de los animales no humanos, causándoles vejámenes, torturas y muertes de manera injustificada, como sucede en las centrales de sacrificio o mataderos, muy comunes en todas las naciones que pueblan el mundo occidental.

Según datos aportados por el “Colectivo antitaurino de Biskaia”, en España, en un informe online titulado *Las granjas. Animales de abasto: Holocausto animal*. (Colectivo Antitaurino, s.f.). Las aberraciones en las explotaciones de animales que son explotados para la carne y huevos, son impresionantes. Por ejemplo, para obtener carne de ternera, se empieza por aislar al recién nacido de su madre biológica, y el crío es encadenado en un cubículo de retención, en el que no puede siquiera echarse, desprovisto de luz, para luego ser engordado con hormonas y con una dieta deficitaria en hierro, con el fin de que la carne enfermiza sea más blanca, lo que obliga a la criatura

a beberse su propia orina y lamer las rejas en su intento de obtener hierro para su nutrición.

Las gallinas, apretujadas en jaulas con pisos de alambre, no pueden ni tocar el suelo ni estirar sus alas, lo que les causa estrés y les provoca la muerte a muchas de ellas, pues no cuentan con espacio ni pueden escarbar en la tierra; además, de cercenarles el pico con un cuchillo caliente. El propio amoníaco que expelen sus excrementos se suma a la serie de fármacos que les suministran para crear un ambiente pesado y contaminante, que les genera úlceras y enceguecimiento.

Con los cerdos, las torturas aún revisten mayor crueldad: Encerrados de por vida en cubiles de cemento, sin paja ni luz ni ventilación, luego de amputárseles la cola, los dientes y sus testículos, contemplan cómo sus cerdas madres son fijadas al suelo entre barrotes que les impiden la movilidad y les causan un rápido engorde, mientras son preñadas una y otra vez.

A las vacas se les viola para que engendren terneros y produzcan, así, mayor cantidad de leche, mientras estos son secuestrados y cuando su carne anémica esté ya blanca, se les asesina sin misericordia. Mediante la introducción de hormonas y otros químicos en el organismo de las vacas, se les obliga a que produzcan más leche por encima de sus posibilidades fisiológicas, en un ambiente de inmovilidad y escasa higiene; toda esta mescolanza de químicos, más el pus y las secreciones de las ubres enfermas, pasa a ser componentes de la leche, que consumiremos sin sospechar todo este proceso plagado de torturas y sufrimientos.

Una vaca que, en libertad, dura hasta 30 años, en aquellas condiciones descritas suele mantenerse con vida por escasos cinco años, pues el agotamiento es creciente y se les somete a nuevas violaciones para que produzca el líquido deseado.

Para Óscar Horta, en su libro *Un paso adelante en la defensa de los animales* (Horta, 2017).

En el tercer capítulo de su texto, titulado dramáticamente *La máquina de dañar animales*, Horta despliega una serie de comentarios que demuestran los altos grados de desconsideración moral que los humanos, ejercen en contra de otras especies de animales. Al tiempo que plantea que esas denuncias solo han sido posibles de divulgar porque algunos infiltrados –miembros de Movimientos Defensores de Animales - han logrado ingresar clandestinamente a ciertos lugares (granjas, establos, avícolas, criaderos de peces). Acota que los humanos cotidianamente son ilusionados por una publicidad engañosa, agenciada por las mismas industrias que manipulan alimentos, laboratorios, intermediarios, en fin, que participan de esos negocios tan rentables.

En el asunto de los daños causados a los animales para satisfacer los deseos y gustos, el tema de aquellas especies que se utilizan en los espectáculos, es muy diciente. La mayoría de la gente asume que las corridas de toros o las riñas de gallos o peleas de perros son espectáculos sangrientos que causan lesiones y muertes infames a estos animales, pero casi nadie cuestiona que la caza, la pesca deportiva, los animales usados en la alimentación, vestido, que hacen desaparecer una mayor cantidad de ejemplares de las especies involucradas, como acota en el siguiente párrafo:

Además de ser matados, los animales también sufren mucho durante la caza, incluso cuando consiguen escapar. Ello se debe a que están aterrorizados y angustiados, igual que nos pasaría a ti o a mí si alguien quisiera matarnos. Además, también sufren físicamente. Esto les ocurre, por ejemplo, a algunos animales como las liebres o los ciervos cuando son perseguidos durante largos períodos de tiempo. No han evolucionado para ser corredores de fondo, sino para huir mediante carreras cortas y rápidas. Sin embargo, esto suele ser insuficiente para escapar. Así que tienen que correr mucho más de su tope de resistencia normal, y quedan totalmente exhaustos. Además de esto, los animales tienen que soportar el dolor de las heridas provocadas por los disparos que reciben, que en ocasiones son varios (2017, p. 68).

En el campo temático que tiene que ver con la pesca, el drama es aún mayor que en las labores de cacería, pues el número de animales que mueren por ella es de decenas de miles de millones, siendo atrapados mediante variadas técnicas que Horta precisa, como la pesca con caña, que provoca dolores en los peces al quedar atrapados por los anzuelos y que, a pesar de que muchos se liberan, o son liberados, siguen sufriendo las secuelas de los daños sufridos al ser capturados; o la pesca con redes, que les comprimen sus cuerpos delicados, además del estrés natural que produce la inminencia de su muerte, que los peces sienten por instinto y cierto grado de “sintiencia”, equivalente a “consciencia”, como detallaremos en la tercera Categorización de este ensayo.

En materia de diversión para calmar las horas de ocio los humanos, antes y después de que termina una función de circo o una pelea de gallos, para citar dos ejemplos muy comunes, el espectador ni sospecha todo el cúmulo de torturas a los que

han sido expuestos animales como los leones y los tigres, los elefantes, los osos, los mismos gallos. Horta señala que gran parte del tiempo que pasan estos animales destinados a los espectáculos circenses lo hacen en camiones, donde escasamente pueden moverse, y son desplazados de ciudad en ciudad, lo que les genera tedio y angustia durante miles de kilómetros de sus recorridos; además de padecer las secuelas de una deficiente alimentación, los cambios abruptos de climas, los entrenamientos para garantizar las funciones o las riñas, en fin, todo un panorama desastroso y estresante que nadie parece controlar.

Algo similar sucede en zoológicos, en donde los animales salvajes tienen pocas expectativas de vida, pues están siendo trasladados a la fuerza en espacios con condiciones diferentes a las que les ofrecen sus hábitats naturales, afrontando rejas, cercos y vallas y medidas de seguridad, para cumplir con extenuantes jornadas en las que son expuestos para el deleite de los visitantes, quienes ni se imaginan los sufrimientos y el estrés de los que esos animales de exhibición son víctimas.

Capítulo aparte merece el asunto de la experimentación con animales no humanos. Tras la justificación de los supuestos avances de la Ciencia, muchos animales son destinados para ensayos y experimentos, en los cuales se les mantiene en cautiverio, se les maltrata y golpea, se les inyectan drogas y sustancias químicas que les provocan daños y muertes, para analizar sus efectos, en el intento de hallar nuevos medicamentos para sanar a los humanos de sus dolencias y enfermedades.

Todos los animales no humanos sintientes tienen intereses en no sufrir y en disfrutar, por ello, para Singer, la igualdad, más que un asunto de puntajes o

demarcaciones cuantitativas, es un principio ético, que se debe aplicar de modo universal, independiente de colores raciales, diferencias sexuales o especies.

En este marco deliberativo de la Moral, para Singer, debe darse la misma importancia a los seres que tienen intereses y que podrían verse afectados si se les desconoce el interés. “Un interés es un interés”, sentencia Singer en la página 2 de su *Ética práctica* (2010).

Singer realiza una clasificación entre animales que son personas y animales que son conscientes.

Según Singer, ser persona implica que el ser tenga consciencia de sí mismo, sea capaz de diferenciarse de otro ser. Al respecto señala: “Un ser consciente de sí mismo tiene consciencia de sí mismo como entidad distinta de los demás, con pasado y su futuro...Un ser consciente de sí mismo será en este sentido capaz de tener deseos sobre su propio futuro” (Singer, Peter, 1995, p. 112).

Para Singer (1995) existen animales humanos y no humanos que pueden ser personas, tales como: humanos racionales, grandes simios, delfines, perros, entre otros. También existen animales humanos y no humanos que no son personas, tales como, bebés humanos, humanos con daños cerebrales severos, peces, sapos, entre otros.

Según Singer (1995), dado que, las personas tienen consciencia sobre sí, grados de autonomía y pueden tener planes sobre su futuro, matarlos implica un gran daño para ellas, toda vez que, les está frustrando las posibilidades que puedan cumplir sus planes a futuro, está irrespetando la autonomía del que quería continuar viviendo.

En cambio, unos seres conscientes son aquellos que: “son sensibles y capaces de experimentar placeres y dolor, pero no son racionales y conscientes de sí mismos y por lo tanto, no son personas” (Singer, Peter, 1995, p. 126).

Para Singer (1995), pese a que estos animales no tengan consciencia de sí mismos, también se les realiza un daño, ya que, se priva a un ser de la posibilidad continuar teniendo experiencias placenteras. Al respecto, señala que es importante dejar de consumir carne animal, puesto que, al hacerlo, se está cosificando al animal y usándolo como un bien cualquiera, y con ello, reforzando la idea especista de usar a los animales para satisfacer placeres de los humanos.

Singer, al considerar algunos animales como personas y a partir de allí, argumentar a favor del reconocimiento y protección de los intereses para estos seres, como lo son la vida, la libertad, la integridad, ha liderado, junto con otros expertos, el *Proyecto Gran Simio*, el cual, busca extender a los grandes simios parte de la consideración moral que se le brinda a los humanos, atendiendo a las capacidades superiores de estos.

A continuación, se brinda información general sobre *El Proyecto Gran Simio*, un claro ejemplo de ética práctica aplicada a los no humanos.

2.9. Líneas Argumentativas centrales del Proyecto “Gran Simio”.

Con la publicación del libro titulado *El Proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*, en 1993, coordinado por Peter Singer y Cavalieri, se da comienzo a todo un movimiento para tratar de cambiar el estatus moral y las

legislaciones atinentes a los parientes más cercanos de los humanos, es decir, aquellos grandes primates, como los chimpancés, los bonobos (También llamado chimpancé pigmeo), los gorilas y los orangutanes, sobre la base del reconocimiento y el aval de tres derechos esenciales: El interés a la vida, la protección de la libertad individual y la prohibición de la tortura hacia estos animales, como se explicará posteriormente.

Treinta y cuatro connotados especialistas, desde diferentes disciplinas en Ciencias Naturales y Humanas y ópticas diversas que van desde la Biología hasta Filosofía, integradas de manera holística y transversal en la temática de la Bioética, bajo la conducción Peter Singer y la periodista Paola Cavalieri, entre los que se incluyen Jane Goodall, Richard Dawkins, Toshisada Nishida, Tom Regan y Gary Francione, entre los más conocidos, se reunieron en torno al llamado Proyecto “Gran Simio”, que pretende extender el ideal de igualdad moral, de libertad y de prohibición de la tortura y otros vejámenes para los grandes simios.

Por “grandes simios” se conocen aquellos primates como chimpancés, gorilas y orangutanes, que han tenido su desarrollo filogenético-evolutivo de manera similar a los humanos, hasta el punto que algunos especialistas basados en las teorías de Charles Darwin los asumen como nuestros “primos” más cercanos en dicha escala.

Tal parentesco común entre esas especies de primates y los humanos está fundamentado en la inteligencia y la vida emocional tan rica entre ambos, además de compartir otras cualidades como la capacidad de comunicación a través del lenguaje, la interacción que se establece de lado y lado, lo que supondría, entonces, el hecho clave de poseer derechos también comunes y similares.

En la *Declaración sobre los grandes simios*, se desarrollan argumentos, algunos de ellos aplicando lógicas como la aristotélica, en los que se admite a estos simios como “personas”, y “personas con derechos”, tema que no ha estado exento de polémicas en los últimos años, a raíz de algunas determinaciones del aparato judicial², dirigidos hacia algunos animales no humanos.

En el *Prólogo* al texto *El Proyecto “Gran Simio”* (1998, p.9), Peter Singer y Paola Cavalieri manifiestan de entrada que “Somos humanos y somos también grandes simios”, asentando una premisa mayor sobre la que se van a construir sus reflexiones posteriores y las del equipo de analistas que suscriben la Declaración central que los convoca y agrupa.

Como pertenecientes a la especie humana, se posee “un precioso *status moral*: la inclusión en la esfera de la igualdad moral” (Cavalieri, Singer, página 9, 1993), es decir, tienen una protección especial, se prohíbe, se rechaza y se castiga acciones u omisiones que dañen la vida, integridad y bienestar de quienes están incluidos en esa esfera de consideración moral. Se prohíbe así, el asesinato, la tortura, entre otros.

La Declaración sobre los grandes simios, bajo la premisa central de una “comunidad de los iguales” busca que se extienda a los grandes simios: chimpancés, gorilas, orangutanes, como incluidos en el ámbito de una “comunidad moral” en la que ya están incluidos los grandes simios humanos, con algunos derechos similares a los que poseen los humanos, tales como, el derecho a la vida, la libertad y la prohibición de la tortura.

Al respecto Singer y Cavalieri y los demás autores de la Declaración (1993), consideran:

Frente al derecho a la vida, implica que debe protegerse la vida de todos estos iguales, y no darles muerte a los grandes simios (humanos y no humanos), con la salvedad que instituyen nuestras normatividades, como la licitud de hacerlo bajo ciertas circunstancias, como la defensa propia.

En segundo término, debe existir la protección de la libertad individual, lo que supone que no puede coartarse la libertad, que no debería aprisionarse a los miembros de la comunidad de los iguales de manera arbitraria, salvo que, sea por su propio bien o que su libertad suponga claramente un riesgo para los demás. En estos casos, deberá tener derecho a un debido proceso legal con todas las garantías. Bajo este derecho, por ejemplo, no estarían permitidos los grandes primates en los zoológicos.

En tercer lugar, un punto muy importante en lo que respecta a los grandes simios, debe existir la prohibición de la tortura, lo que implica que no se puede infligir dolor grave o causar daño a cualquier miembro de esa comunidad de iguales.

Una de las discusiones más interesantes dentro del grupo de analistas reseñados la emprende James Rachels, profesor de Filosofía en Gran Bretaña, en el sentido en que los Darwinianos deberían apoyar la igualdad en el trato que tenemos hacia los grandes simios. Rachels comienza por reconocer su deuda con el propio Darwin, quien, junto con el filósofo utilitarista Bentham, fueron de los primeros en atacar las bases que sustentaban el maltrato animal.

Tras sus indagaciones obtenidas en el célebre periplo a bordo del barco *Beagle*, el autor de la Teoría de la Evolución advierte que es necesario analizar la naturaleza de la moralidad desplegada por el ser humano hacia las demás especies que pueblan la Tierra. No como se señalaba equivocadamente desde la atribución de un poder divino, en cambio, Darwin proclamaba que la misma condición bionatural debe conducir a evitar el maltrato hacia los animales no humanos.

En el anecdotario de este naturalista británico destacan hechos como el de amonestar severamente a los cocheros que golpeaban a los caballos, el prohibir en su hogar prácticas como la vivisección y condenar a quienes utilizaban cepos para atrapar a los animales por sus patas.

En lugar de pensar que la Naturaleza obedece a un designio divino, él creía que esta actúa eliminando a los no aptos y lo realiza con métodos crueles que no se ajusta para nada al sentido que los humanos podamos tener de lo justo. En *El origen del hombre* plasmó una extensa indagación sobre la moralidad que debemos tener “desde el lado de la historia natural” (1998, *Proyecto “Gran Simio”*, p. 194), sus alcances en cuanto a nuestras obligaciones morales y las proyecciones del progreso en los valores, muchas de cuyas reflexiones son las de un verdadero “visionario moral”, como anota acertadamente Rachels.

En un pasaje muy interesante de su obra *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Darwin argumenta:

Los instintos sociales que sin duda adquirió el hombre, al igual que los animales inferiores, por el bien de la comunidad, le habrán dotado desde el primer

momento de un deseo de ayudar a sus congéneres, y de un cierto sentimiento de compasión. Esos impulsos le habrán servido, desde muy temprana época, como rudimentaria regla del bien y el mal. Pero conforme el hombre avanzó gradualmente en capacidad intelectual y fue capaz de deducir las más lejanas consecuencias de sus actos; conforme adquirió suficiente grado de conocimiento para rechazar costumbres nocivas y supersticiosas; conforme fue teniendo más en cuenta, no sólo el bienestar de sus congéneres, sino su felicidad; conforme, desde el hábito, con la sucesiva incorporación de la experiencia beneficiosa, la instrucción y el ejemplo, su conmiseración se hizo más delicada y alcanzó mayor difusión, de modo que se hizo extensiva a los hombres de todas las razas, al imbécil, al lisiado y a otros miembros inútiles de la sociedad, y por último a los animales inferiores, la norma de su moralidad habría de elevarse más y más. (citado por Rachels, 1998, p. 196).

En esta interesante cita de Darwin podemos advertir algunos de los primeros argumentos en favor del bienestar de los animales, obviamente a la luz de las observaciones y reflexiones de su teoría evolutiva. Anteriormente, ya Bentham había señalado que era necesario desterrar de algunas culturas las riñas de gallo y las corridas de toros, porque con estos espectáculos y divertimentos propios del ser humano se estaban lesionando a los animales, sin respetar sus “intereses” (doctrina avalada por el Padre del Utilitarismo). Para Bentham, el hombre infringía dolor mediante la crueldad hacia los demás congéneres, lo que moralmente era cuestionable, bajo su principio de que se trataba era de maximizar el placer y aminorar el dolor, tanto en los hombres como en los demás habitantes de la Tierra.

El compromiso moral del ser humano, como subraya Darwin en el párrafo citado, cuando habla de tener en cuenta “el bienestar de sus congéneres” y “la rudimentaria regla del bien y el mal” que los hombres han desarrollado evolutivamente, al partir de los primeros impulsos, pero fortalecido mediante la instrucción y el ejemplo, conducen a la “compasión y la “conmiseración” hacia las otras especies animales, e incluso, se hacen más extensivos hacia los seres humanos “imbéciles, “lisiados” e “inútiles”. Y terminan por concluir en una moralidad más elevada.

Por todo ello, Rachels va a insistir en que “La virtud de la compasión hacia los animales inferiores es una de las más nobles virtudes de las que el hombre está dotado” (Rachels, 1998, p. 197), y que es fruto del progreso pues exige un mayor adelanto en el pensamiento y la reflexión, propios del ser humano. Como señala el propio Rachels, ya hacia 1880, un defensor de Darwin, Asa Gray, ya planteaba que todos los humanos junto con los “brutos superiores” participamos de instintos, sentimientos y afectos comunes y que era mezquino soslayar estas similitudes de nuestra parte, y que todavía más allá, al avanzar en el desarrollo de nuestras potencias y sentido de humanidad, esos animales y vegetales, tienen derechos que debemos respetar, avizorando discusiones que, apenas ahora, están vigentes.

Además, Rachels se remonta a los errores provocados desde el pensamiento antiguo (Aristoteles) y continuados por la doctrina cristiana, que pregonaban –basados en los designios divinos- que existía grandes diferencias entre los humanos y los demás animales, dejando de lado esas similitudes que Darwin puso en claro con sus

investigaciones como una herencia común. Como lo expresa en las siguientes palabras, el filósofo contemporáneo británico:

Si nos tomamos en serio esta imagen darwiniana, de ello se sigue que debemos revisar nuestra opinión sobre el trato que demos a los animales. No es que debamos tratar a todos los animales como iguales de los humanos, puesto que puede seguir habiendo diferencias entre éstos y algunos animales, que justifiquen una diferencia en la condición moral. No tendría sentido, por ejemplo, argüir que debería concederse a las almejas el derecho de vivir en libertad, puesto que carecen de la capacidad para actuar libremente. Y quizás los miembros de algunas especies, tales como los insectos, carezcan incluso de la capacidad de sentir dolor, por lo que no tendría sentido objetar que se los “torture” ... (Rachels, 1998, p. 198).

Los grandes simios tienen grandes semejanzas con los humanos. El mismo Darwin admitía que los primates tenían inteligencia, sociabilidad y un sentido moral rudimentario; que tenían aflicciones, alegrías, devociones, mal humor, paciencia, etcétera, que se suponen son sentimientos y características de nosotros. En consecuencia, nada justifica negarle sus derechos a la vida, a la libertad, la protección contra la tortura, en aras de la pretendida y pretenciosa supremacía humana.

Como concluye el profesor Rachels “(...) no es que deba dárseles a los grandes simios *todos* los derechos de los humanos, o que no exista *ninguna* diferencia importante entre ellos y nosotros” (1998, p. 199), lo que supone que algunos derechos no serían análogos, como, por ejemplo, los derechos políticos, puesto que, estos animales no estarían en la capacidad de participar en el sistema político humano. Se

aboga por un reconocimiento de los derechos mínimos e inalienables de los grandes simios, como la vida, la libertad y la protección contra la tortura.

En el ensayo con el cual contribuyen al apoyo al Proyecto aludido, titulado *¿Quién es como nosotros?*, los profesores e investigadores finlandeses Heta y Matti Häyry definen, a manera de silogismo categórico de corte aristotélico, la argumentación central que cruza la propuesta, partiendo de analizar en detalle la *Declaración sobre los grandes simios*. Dicha argumentación merece ser descrita con sus propias palabras, porque ellos mismos la precisan y sustentan con claridad, así:

P1) Los seres que son iguales en el sentido moral deben ser también tratados como iguales.

P2) Son iguales en sentido moral aquellos seres cuyas facultades mentales y cuya vida emocional tienen aproximadamente el mismo nivel.

P3) Las facultades mentales y la vida emocional de los seres humanos y de los otros grandes simios se encuentran aproximadamente al mismo nivel.

C1) En consecuencia, debe darse igual trato a los seres humanos y a los demás grandes simios.

P4) No se debe matar, aprisionar ni torturar a los seres humanos, a menos que se den determinadas condiciones específicas.

C2) En consecuencia, no se debe matar, aprisionar ni torturar a otros grandes simios, a menos que se den determinadas condiciones específicas. (Cavalieri y Singer, 1998, pp. 218-219).

La validez del argumento descansa en algunos puntos, que ellos explicitan ampliamente, pero que se resumen para efectos de este trabajo en los siguientes puntos, advirtiendo que la misma argumentación puede tener matices o no ser admitida por quienes sí causan vejámenes y torturas a los grandes simios, así:

En la primera premisa, advierten que la palabra “igualdad” no significa necesariamente “semejanza”, porque “Los seres que son iguales en un sentido moral no necesitan ser exactamente parecidos” (1998, p. 219), sino que lo que se quiere afirmar es que existen ciertas características en todos los seres que pertenecen a la misma categoría de los moralmente iguales y que los convierte en miembros de esa categoría, como lo reafirma Peter Singer en su texto *Ética práctica*, de donde se desprende que el trato hacia los semejantes, debe ser brindado de manera similar, moralmente hablando, de acuerdo con los cambios y necesidades que se requieran y de los deseos de cada cual.

La segunda premisa, que establece los criterios por los que se divide a los seres en diferentes categorías morales, implica que las comunidades de iguales morales constan de seres que se hallan aproximadamente al mismo nivel en cuanto a sus facultades mentales y su vida emocional. A pesar de algunos matices que se soslayan aquí, lo que importa en la premisa y que coincide con los puntos de vista de la Declaración, es que los simios y los humanos tienen sorprendentes semejanzas, y que lo que arguyen algunos críticos que se oponen a esta concepción, contradictoriamente argumentan que la experimentación con primates se debe al parecido con los humanos, experimentación que favorecería intereses humanos; asimismo, entre los humanos mismos hay diferencias en cuanto a dichas facultades emocionales y mentales, sin que

por ello se les descalifique como miembros de la especie *homo sapiens*. Si se admite la P2 como premisa válida, será difícil refutar la argumentación silogística atacando la P3.

La cuarta premisa perfila con matices el principio moral de que no se debe matar, encarcelar ni torturar a los seres humanos, a menos que se den ciertas condiciones específicas, como sería la figura de la defensa propia y del juicio legal justo, con derechos como los recursos de apelación, entre otras instituciones jurídicas. Un claro ejemplo de privación de libertad para grandes simios es el caso de los zoológicos. Solo se podrían privar de la libertad, bajo estas premisas, por ejemplo, en caso que no puedan ser rehabilitados y constituyan algún riesgo grave para los otros; en este caso, igual, su privación de libertad debe estar en condiciones de dignidad y protección. La Declaración condena el hecho de que los humanos inflijan lesiones y daños graves contra los animales no humanos superiores.

Admitida la conclusión 1, debe protegerse a los grandes simios de la muerte, del constreñimiento y del dolor, sin otorgar tratos preferentes. Además, es claro que para muchos investigadores de la conducta animal, como Jane Goodall y otros, hay grandes simios que demuestran que, además de sufrir, poseen un grado de conciencia de sí mismos como entidad diferenciada con continuidad en el tiempo; poseen emociones e incluso, recuerdos.

La conclusión final de los dos especialistas de Finlandia apunta, en consecuencia, a validar la *Declaración*, como un argumento sólido, a pesar de las objeciones que se puedan presentar, sobre todo si estas provienen de personas

interesadas en captar beneficios “especistas”, como señalaba ya Singer en sus libros pioneros, tanto en *Liberación animal* como en *Ética práctica*:

(...) Si partimos de la base de que los hechos psicológicos que se establecen en la tercera premisa (P3) son ciertos, son sólidas tanto las premisas como las deducciones de la argumentación. Dado que los chimpancés, los gorilas y los orangutanes tienen unas facultades mentales y una vida emocional *grosso modo* igual a la nuestra, no debemos dudar en otorgar los mismos derechos a la vida, a la libertad y la evitación de la tortura a los grandes simios, con independencia de su raza, género o especie. (1998, p. 229).

Para Ingmar Persson, profesor de Filosofía en Suecia, en su ensayo intitulado *Una base para la igualdad (interespecífica)*, aunque aún subsistan algunas dificultades para concederles conciencia y estados de voluntad a las especies menores en la escala filogenética-evolutiva, lo que sí queda claro es que es seguro atribuirle a los demás animales no humanos un sentido de justicia y de igualdad, aunque la vida que llevan los grandes simios e incluso otros vertebrados no sea de “igual valor” que la nuestra. Como pasa con los humanos, el hecho de que no todos estos tengan iguales aptitudes físicas y mentales, ello no obsta para considerarlos a todos miembros de la especie. Es más: La aplicabilidad del principio de igualdad hacia los animales no humanos podría ser mirada desde un ámbito más generoso, según el cual “(...) las consideraciones que justifican la igualdad entre los seres humanos podrían justificar también la igualdad interespecífica entre el *Homo sapiens* y otras especies...” (1998, p. 231).

Para Persson, es claro que la argumentación desarrollada por Peter Singer, sobre todo en *Ética práctica*, cuando define, desde un utilitarismo moderado, que el principio de igual consideración de intereses obliga a respetar a los animales no humanos, es un principio ético insoslayable, sin tener que hacer referencias a hechos empíricos o fácticos. Al tratar de maximizar la satisfacción de las apetencias de todos los seres, esto incluye de por sí, que a los animales se les debe reconocer que ellos también sienten y, en consecuencia, tienen sus propios intereses. Intereses que no se pueden desconocer como humanos y, menos, si algunos “especistas” intentan justificar las desigualdades bajo una supuesta primacía de la especie humana.

La igualdad, afirma Persson, basándose en lo que él llama un “germen” que planteó Singer (1998, p. 235) conduce a que nadie debe atreverse a tratar a los demás (incluyendo humanos y no humanos) como mejores o peores, sobre todo, respecto de aquellas situaciones que provienen de factores que escapan al control y a decisión. En sus propias palabras, el citado profesor sueco afirma:

No puede pensarse razonablemente que nadie merezca crédito o reproche *moral* en proporción al valor de un acontecimiento o un estado respecto al cual sea cierta una de las condiciones siguientes:

no ha efectuado una ninguna contribución causal a tal hecho, por acción o por omisión, o *bien*

en caso de haber hecho tal contribución, o bien a) no ha podido uno prever que la hacía, o b) no podía uno evitar hacerla (aun cuando hubiera tenido uno la capacidad de previsión requerida) (1998, p. 235).

En el fondo, el reconocimiento y el mérito que se le dé a un individuo, es una cuestión de justicia; de premiar su esfuerzo o de sancionarlo si realiza algún daño. Para demostrar esta afirmación, Persson recurre a una argumentación basada en el silogismo categórico (p. 237) que concluye que “Es justo, en consecuencia, que se trate a todos de forma que la vida de cada uno sea, en la medida de lo posible, igual en valor a la de todos los demás”, argumentación que el propio ensayista reconoce que puede tener fisuras, pero que conduce a equiparar ese binomio igualdad/justicia.

En otro de los ensayos que apoyan el Proyecto “Gran Simio”, titulado *Ganancias mal adquiridas*, Tom Regan desarrolla un argumento en contra de quienes piensan que existen grandes diferencias entre los humanos y los demás animales que habitan este planeta. Dice Regan:

Una diferencia evidente es que chimpancés y humanos pertenecen a especies distintas. Es una diferencia, no cabe duda. Pero ¿es una diferencia moralmente pertinente? Supongamos, a modo de argumentación, que una diferencia en la pertenencia a una especie *es* una diferencia que afecta a nuestro juicio moral. Si es así, y si A y B pertenecen a dos especies distintas, es perfectamente posible que matar a A, o dañarle de cualquier modo, esté mal, mientras que no lo está hacer las mismas cosas a B. (1998, p. 24).

Así que, no es justificable manejar una doble moral que afecte a los grandes simios, basados en que haya diferencias entre los humanos y ellos, toda vez que, en cuanto a criterios de relevancia moral, como la sintiencia y capacidades superiores como grados de consciencia, autonomía, están presentes en los humanos y los grandes

simios. Aun cuando los chimpancés, los gorilas y orangutanes tengan características distintas a las de la especie humana, ello no autoriza para causarles vejámenes, toda vez que, “(...) esa diferencia no es por sí misma moralmente pertinente...” (1998, p. 247).

Por ello, para el investigador y profesor norteamericano, recientemente fallecido, al reconocer que cada individuo, humano o no, tiene un valor intrínseco, el deber moral nos debe guiar a reconocerles igualdad en derechos a los grandes simios, como el de prohibir el que se les inflijan daño, o se utilicen en experimentos perversos, tras un supuesto beneficio para la especie humana.

En otro de los ensayos del PGS, con el título de *Personalidad, propiedad y capacidad legal*, Gary Francione (1998, pp. 309-320) plantea que el reconocimiento de los derechos a los grandes simios, incluidos en la Declaración, es decir, el derecho a la vida, la protección de la libertad individual y la prohibición de la tortura, deben traducirse ineludiblemente en derechos legalmente reconocidos que se otorgan a comunidades de iguales; tales principios morales no son solo aspiraciones sino que deben hacerse valer ante los tribunales, aunque muchas de las legislaciones de los países no lo conciban así y le pongan obstáculos conceptuales, como en el debate que se ha presentado cuando se trata de concederles acciones jurídicas a los animales, como el habeas corpus, o cuando se discute sobre si, si o no concederles estatus de “persona jurídica”, tema este que, a pesar de su importancia, no es el interés central de este trabajo.

El proyecto Gran Simio empieza a dar frutos (como señala Riechmanna, 2005, p. 233) en campañas específicas, como la que busca abolir la utilización de los chimpancés en la experimentación, la que lesiona sus organismos y su grado primigenio de “sentido”, máxime cuando esta especie ha demostrado unos grados de aprendizaje y comunicación muy cercanos a los nuestros; o en la decisión del Parlamento de Nueva Zelanda, que aprobó en 1999 una enmienda a su Ley de Protección Animal, “(...) estableciendo que los homínidos no humanos no podrán ser utilizados en investigación, experimentación o educación, a menos que el responsable del Gobierno para la protección animal considere que tal uso es para el beneficio de los propios grandes simios”, como acota el propio Riechmann (2005, *Ibid*), o la liberación de chimpancés y orangutanes de zoológicos, a través el hábeas corpus, como sucedió en Argentina con la orangutana Sandra, chimpancé Cecilia.

2.1.1. Consideración moral y legal para animales con capacidades superiores. Aportes de Steven Wise.

La influencia teológica, filosófica y psicológica de los esquemas morales basados en el Antropocentrismo y el Especismo, en esencia, han perpetuado la noción de dominio y de propiedad humana sobre las demás especies que habitan el planeta, negándole así la concesión de derechos y un estatus de persona en el derecho, única figura portadora de derechos, a dichos animales no humanos.

La Humanidad ha evitado durante muchos siglos un debate jurídico serio que intentara controlar aquel dominio y propiedad de parte de los humanos hacia los animales, y el alcance de otorgarles prerrogativas éticas a estos últimos. Solamente en

los últimos años, desde la segunda mitad del siglo pasado, el afloramiento de algunas corrientes en tales campos referidos ha permitido dar claridad a este importante debate, no exento de puntos de vista polémicos.

Las nuevas ideologías, como las de los movimientos defensores de animales emanados de la influencia de tesis como las de Singer, han tratado de promocionar una seria reflexión sobre los principios y valores presentes en la relación Humanos-Animales no humanos.

Un pensador como Steven Wise ha venido contemplando la posibilidad de concederles derechos a los animales con capacidades superiores, mediante la creación de normas positivas asumidas por los Estados y las Jurisdicciones que garantizan las propias leyes, diseñando nuevos mecanismos para entender la relación entre nosotros y los demás animales en unos marcos jurídicos y políticos que solucionen los conflictos inherentes a tales nexos. Por ello, en este punto, se presentan los principales planteamientos elaborados por Wise en ese reconocimiento de estatus moral y jurídico hacia los animales no humanos con capacidades superiores.

El propósito principal que se traza Wise en sus planteamientos morales apunta a lograr el reconocimiento de la llamada Subjetividad Jurídica Animal, pasando de una visión especista fuerte a una más débil, lo que implica que los seres humanos puedan establecer los elementos racionales-objetivos para la asignación de los derechos a los animales no humanos con capacidades superiores. Esto, fundamentado en el reconocimiento de que algunos animales tienen capacidad para realizar ciertas actividades intelectivas básicas, por lo cual, al igual que en el caso de los humanos, el

reconocimiento de los derechos para los animales defendidos por Wise, debe partir de la libertad e igualdad , los cuales, según Wise, son principios fundamentales de la ley occidental (Wise, 1999).

La argumentación de este pensador la retoma de los planteamientos con que los jueces del célebre Tribunal de Nuremberg, quienes juzgaron a los dirigentes nazis bajo el criterio iusnaturalista que afirmaba que el valor de la vida humana no es dado por apreciaciones arbitrarias de alguien o de un colectivo, ni a voluntad, sino que el mismo Ser humano ya es razón suficiente para que se configure el valor intrínseco de la vida humana. Al otorgar este derecho natural, se impide que cualquier persona pueda ostentar el derecho a perjudicar a otros. Estos predicados conferidos por aquellos jueces, o sea, igualdad, libertad, universalidad y objetividad –según cree Steven Wise- pueden aplicarse tanto a los humanos como al resto de los animales con capacidades superiores, similares a las de los humanos.

Al reconocerles igualdad a los animales con capacidades superiores, similares a las de los humanos, como lo es el caso de los grandes simios, se les deben reconocer así mismo, la protección y eficacia de sus derechos, pues ellos tienen un valor inherente.

Aunque la aproximación de Wise al problema de la Subjetividad Jurídica Animal es más de carácter histórico-jurídico que propiamente filosófico, reconoce que siempre ha habido en el curso de la atribución de derechos hacia ellos, muchos obstáculos de todo tipo. Estos obstáculos han llevado a que el Derecho divida el universo en personas y cosas, y estas últimas han sido tratadas como meros objetos de

derechos de aquellas. Algo que ha sucedido cuando, invocando el derecho de propiedad, se ha considerado que los animales son bienes al servicio del humano, negándoles así cualquier derecho a que ellos tengan. Para la teoría del Derecho, da lo mismo un toro que un automóvil, aunque el sentido común indique que ambas entidades sean distintas.

Wise concibe que no es posible ser un tenedor de derechos y un objeto de propiedad a la vez, por lo cual, aboga para que ciertos animales sean personas tenedoras de derechos.

Wise asume una conceptualización retomada del jurista norteamericano Wesley N. Hohfeld sobre la noción de derecho subjetivo que le da bases para defender su aplicación y extenderla al ámbito animal. Para clarificar las reglas, Hohfeld desglosa el término “derecho” en ocho conceptos diferentes, agrupándolos en cuatro pares de opuestos jurídicos y sendos correlativos, y también de corte jurídico. Uno de esos pares, el de “derecho” y “privilegio” corresponde a los conceptos de derecho de reivindicación o reclamo y a los derechos de libertad. Para el eminente jurista estadounidense, el “derecho es una ventaja conferida por las reglas legales a una persona”. (Wise, 1999, pág. 53).

Ventaja para una persona, pero, asimismo, desventaja para otra; el beneficio entraña, jurídicamente, una carga para el otro poseedor. Tener derechos implica siempre, obligación de la contraparte. No hay derecho sin un deber correspondiente de la otra parte (Wise, 1999).

La correlatividad entre derechos y obligaciones tiene como fundamento la declaración de derechos subjetivos identificados expresamente, lo que ha causado que a los animales se les hayan negado una serie de ellos, en la medida en que estos no tienen la potestad de reclamar su protección y la garantía de ejercer todas sus libertades. Que es lo que lleva a Steven Wise a concebir que, el enfoque de la lucha por los derechos animales debe sostenerse en las prerrogativas más básicas, de las cuales, pueden ser beneficiarios los animales con capacidades superiores, como los grandes simios.

Para Wise, llegado a este punto de la argumentación, el único concepto que permitiría que los animales fuesen portadores de derechos subjetivos sería el concepto de dignidad, basado en los dos principios más importantes del derecho occidental, la igualdad y la libertad, ello, por cuanto para Wise estos principios son los que tienen en cuenta los jueces al momento de decidir en el sistema del Common Law. La igualdad exige que los pares sean tratados como tales y que los diferentes, lo sean de otras maneras; en el caso de los animales, hay que privilegiar sus características similares a las de los humanos, como las que indican que tenemos rasgos neurológicos y psicológicos comunes, que los hacen portadores de derechos básicos, por algo que él denomina modelo de conexión racional, que prescribe que aquel que posea determinada característica relevante, debe ser tratado igual a quienes la comparten. Y la libertad, como principio que otorga derechos a algún ser dada su calidad, sobre todo, por su ejercicio de ciertas habilidades mentales, supone que habría que reconocerles a los animales un criterio de “autonomía práctica”, que les daría oportunidad de que les

sean concedidos derechos que les son reconocidos entre la especie de los *homo sapiens*. (Wise, 1999).

Este concepto, clave en el pensamiento wiseniano, implica poseer algunas características elementales, como una complejidad cognitiva para desear algo, la capacidad para llevar a efecto los deseos de manera intencional y la posesión de un sentido del ser propio lo suficientemente complejo para entender la importancia de alcanzar las metas intentadas. Por ello, para Wise los derechos no son para todos los animales, sino para aquellos que tengan las capacidades anotadas. Es decir, para el pensamiento de Wise, hay cierto especismo en la medida que, el criterio para conceder derechos a los animales es su similitud con los humanos, es decir, sigue siendo el humano, la especie clave para reconocer derechos, y en este sentido, se excluyen otros tantos animales, que pueden no tener estas capacidades. Para Wise entre los animales que tienen estas capacidades son los grandes simios y bonobos.

En conclusión, es la consciencia de los animales el elemento objetivo que les otorga un valor inherente, convirtiéndolos así en sujetos de Derecho, como sucede con ciertas especies de primates, que poseen capacidades de consciencia comparables con los niños y ciertos seres humanos con capacidades mentales escasas. Por ello, Wise asume que su modelo de autonomía práctica pretende asignarles a los animales el gozar de ciertos derechos en proporción a su capacidad variable para disfrutarlos; a las especies más cercanas a los humanos, se les deberían conceder mayores derechos, como se propone en el proyecto “Gran Simio”.

2.1.2. Derechos Para Los Animales No Humanos, Según Tom Regan.

En este pasaje se presentarán las principales tesis, reflexiones y algunos cuestionamientos acerca de la Teoría del filósofo estadounidense Tom Regan (1938-2017) en su defensa de los Derechos Animales, la que se ha convertido en una de las Teorías de carácter deontológico más importantes de los últimos años, al lado de las tesis utilitaristas pregonadas por el filósofo australiano Peter Singer, con quien el propio Regan compartió algunas de sus reveladoras acciones en el marco del Movimiento por la Defensa de los animales no humanos, pero contra quien, asimismo, enfiló sus baterías ideológicas, sobre todo en sus últimos años, cuando el norteamericano desarrolló sus ideas más avanzadas, aunque no exentas de vacíos y dudas que aún subsisten.

Según Tom Regan:

Argumentar a favor de los derechos de los animales es la preocupación dominante de las páginas que siguen, pero no la única. Lejos de permitir que los milagros tengan un papel legítimo en el argumento filosófico, no puede hacerse ninguna defensa de los derechos de los animales que no sea a su vez una defensa de los derechos de los seres humanos, y el argumento central de esta obra es hacer exactamente eso. Por lo tanto, en un nivel más general, los argumentos expuestos podrían, y deberían, evaluarse tanto en términos de qué tan bien defienden el reconocimiento de los derechos de los seres humanos y en términos de qué tan bien defienden el reconocimiento de los derechos de los animales... (2016, p.17).

Regan señala, que el propósito que lo anima, en el fondo de todo, es el de que los humanos cambien la percepción tradicional que han tenido frente a los demás seres vivientes que cohabitan el planeta común, y que se amplíe la tolerancia y comprensión hacia los animales no humanos, en pro de admitirlos en la comunidad moral.

Para comprender mejor los principales delineamientos de la Teoría Deontológica de Regan acerca de los animales no humanos, conviene remontarse a las tesis de Kant, inicialmente, pues el filósofo estadounidense siguió algunas de las pautas del gran pensador alemán, al menos, en varios de sus conceptos filosóficos, aunque en el camino de su posterior reflexión, las fue revaluando en algunos aspectos.

La noción de “autonomía”, planteada por Kant como la independencia de la voluntad con relación a cualquier deseo u objeto de deseo y a su capacidad de determinarse de acuerdo a una ley propia, que es la de la razón, establece el único principio de todas las leyes morales y de los deberes respectivos, acordes con ella, e independiente de la necesidad de una revelación divina. Este sentido de autonomía es la libertad negativa, ya que permite que el sujeto que la agencia pueda tomar determinaciones y decisiones sin la interferencia de los demás, es decir, que ese agente dispone de autogobierno.

En la medida en que ciertos animales tienen una consciencia compleja y conservan una identidad psicofísica durante su existencia, manteniendo una capacidad de tener deseos y de actuar buscando satisfacer sus necesidades, la tesis de Regan es que tales seres no humanos están provistos de una especie de autonomía, que él mismo define como “autonomía de la preferencia”, como señala respecto de los perros:

(...) Estos animales pueden verse razonablemente como poseedores de la capacidad de actuar intencionalmente si los humanos se conciben de forma similar. *Ellos* inician la acción porque quieren esto o buscan aquello y actúan como lo hacen *con el fin de* satisfacer estos deseos; los animales no reaccionan meramente a estímulos, como las plantas se orientan hacia la luz. Además, puesto que creencias tales como la creencia por preferencia son creencias generales sobre la conexión entre escoger una opción y satisfacer un deseo, estos animales no sólo son capaces de percibir objetos individuales (por ejemplo, este hueso); también deben ser capaces de recordar y, sobre la base de la experiencia pasada, formar conceptos generales (2016, pp. 108-9).

Y agrega: Dado que muchas de las creencias que poseen ciertos animales suponen tener expectativas hacia el futuro, estos seres vivientes deben poseer un sentido de su propio futuro. Este hecho demostraría que los animales no son solamente seres conscientes, sino también autoconscientes. Un mamífero normal de uno o más años de edad tiene atributos similares a los de los humanos, pues posee percepción, memoria, deseo, creencia, autoconciencia, intención, emociones, sintiencia y capacidad para percibir el futuro (cf. 2016, p. 109), lo que lleva a Regan a defender un argumento de tipo acumulativo, según el cual los humanos no tienen ninguna base para negar que los animales como los mamíferos a partir de un año de edad tienen consciencia, y que comparten con los humanos miedos y penas, alegrías y rabias, astucias e imprudencias, o sea, estados y disposiciones psicológicos que se resumen en una expresión: Sujetos-de-una-vida.

Tanto el bienestar humano como el de los animales mamíferos de al menos un año de edad, no se diferencian en calidad: humanos y mamíferos sostienen durante el curso de sus existencias una identidad psicofísica a lo largo del tiempo; unos grados de consciencia que les permiten a ambas especies repasar actos y sucesos del pasado para entender este presente y prever el futuro.

Continuando con las bases que le aporta Kant, Tom Regan va a afirmar que la noción de autonomía es el núcleo de la noción de justicia, basada en el criterio de ser sujetos-de-una-vida y su principio correspondiente, el de “valor inherente”. Igualmente, concibe que, para apoyar su teoría deontológica, su marco conceptual equivale al propuesto por Kant fundamentado en el principio de respeto y el principio trascendental, o esa idea de “valor inherente”, y en la segunda formulación del Imperativo Categórico de la Humanidad como un fin en sí mismo, en oposición al valor instrumental.

Pero, a pesar de la influencia de la Ética de Kant en Regan, como señala Tirado Negrón (2016, p.), esta influencia es ante todo negativa, puesto que:

De todas estas motivaciones la más irónica es la de Kant. Para ser un pensador cuya filosofía ha sido definida como una deontología kantiana, la influencia de Kant en la obra de Regan es una principalmente negativa. Es el fracaso de la teoría kantiana de los deberes indirectos hacia los animales lo que motiva a Regan a reconstruir la ética de Kant (Regan, 1976). El resultado es un kantianismo *sui generis* en el cual se substituye la noción de persona por la de “sujeto de una vida”, pero se conservan todos los atributos morales y corolarios éticos que tal noción conlleva.

La otra gran influencia teórica que señala algunos de los delineamientos de Regan la constituye el pensamiento de M. Gandhi, muy decisiva en sus estudios previos y en sus primeros trabajos como en un ensayo de 1959 titulado *Los fundamentos morales del vegetarianismo*, como comenta Tirado Negrón en su trabajo de Tesis (201, p.), en el sentido en que, motivado sobre todo, por la Guerra de Vietnam y la muerte de su querido perro “Gleco”, él se interesó por buscar un medio reflexivo que le permitiera pasar de una simple disquisición de Filosofía Moral a una aplicación más práctica de esta, por ejemplo, en el terreno de los Derechos Humanos, pensando en el papel que podría jugar la Doctrina de Gandhi de la No Violencia y el Pacifismo en la oposición a la Guerra misma.

Sus primeras reflexiones en contra de la violencia lo motivaron a extender la filosofía del pensador hindú, aunada a la de los luchadores por los derechos civiles en su patria, como Martin Luther King, hacia los animales no humanos. A raíz de la muerte de su querido perro “Gleco”, Tom Regan retoma el principio del *Ahimsa* (No violencia) gandhiano y la Ética deontológica de Kant para sus propósitos de defender la vida de los seres sintientes del planeta, sean humanos o no humanos.

Se percibe claramente la influencia de algunas de las tesis de Kant, no obstante, Regan asume una diferencia significativa con aquel, puesto que Kant, siguiendo una tradición filosófica que proviene desde Sócrates y Platón, y que fue demarcada más agudamente por Aristóteles, excluye a los animales de la esfera moral humana. Para el pensador alemán, solamente los seres dotados de razón y de autonomía merecen ser incluidos como objetos de deberes morales directos desde nuestro ámbito ético.

Conforme con sus postulados, solo quienes pueden practicar actos y asumir compromisos, de acuerdo con las pautas de conducta que les dicta el Imperativo Categórico, merecen ser considerados como parte de la comunidad moral, por lo cual los animales no tendrían esa potestad.

En este punto, se suscita una objeción, en el sentido en que, también, hay seres humanos que no poseen tales atributos (razón y autonomía de la voluntad), como aquellos que tienen deficiencias mentales, los que entran en estado de coma, los que sufren de senilidad y los niños hasta cierta edad. Frente a esto, Kant (especialmente en su *Metafísica de las costumbres*, de 1797) se refirió a los niños en el sentido en que sus padres, así como los han concebido, deben cuidarlos hasta cuando ellos puedan valerse por sí mismos, sin soslayar sus compromisos con dichas criaturas, y obligados moral y legalmente a brindarles su protección; sin embargo, Kant mismo no se refirió a quienes tienen estados vulnerables (pacientes en coma, ancianos con senilidad y las personas con graves problemas mentales).

En resumen, el filósofo de la Ilustración excluye del ámbito moral a los animales no humanos, por lo que la prédica reganiana lo que pretende es llenar ese vacío, restituyéndole a ciertas especies de animales su estatus de moralidad. Para ello, el filósofo norteamericano se vale del concepto de “valor inherente” igualitario, extendiéndolo tanto a los agentes morales como a los pacientes también morales, es decir, a aquellos sujetos-de-una-vida que carezcan de esos atributos que les permiten la agencia moral, sean o no humanos (lo que permite la inclusión de los animales, indudablemente).

Regan anota cómo la segunda formulación del Imperativo Categórico kantiano, según la cual, la humanidad es un fin en sí misma, es muy distinta a la primera formulación, que indica que la ley universal prioriza el postulado de la autonomía de la voluntad o la razón, al afirmar que se debe actuar de tal manera que el principio de la propia acción pueda ser considerado como tal, como ley universal. Aunque parezcan dos formulaciones equivalentes, Regan asevera que tal equivalencia es equivocada, y que se basa en un prejuicio de Kant al suponer que una fórmula tan amplia del principio fundamental de la moralidad (la de la ley universal) se reduzca a su segunda formulación solamente.

Para salvar la discusión, Regan opta por crear el criterio de sujeto-de-una-vida, que partiría del concepto de autonomía de la voluntad, pero sería reemplazada por el de la autonomía de la preferencia, lo que permitiría ampliar la comunidad moral, como una comunidad de individuos con los cuales se tienen deberes morales directos, como es el caso de los mamíferos adultos (mayores de un año), que son pacientes morales.

Esta sustitución de la autonomía de la voluntad por la de preferencia no solo permitiría abarcar a los animales no humanos con consciencia, mayores de un año, sino también a aquellos seres humanos con deficiencias mentales, a los niños y ancianos con debilidades mentales, a causa de su senilidad. Todos estos tendrían derechos como el del respeto y la justicia.

Frente a los críticos que han resaltado que esta sustitución de un concepto por otro, también excluiría a billones de individuos humanos y de animales no humanos, Regan replica que deben usarse como salvedades los recursos del beneficio de la duda,

la inversión de la carga de la prueba o el criterio de generosidad y benevolencia con respecto a los individuos que no podrían poseer los atributos cognitivos para decidir sobre sus preferencias (fetos, bebés recién nacidos, niños en edades tempranas, ancianos con senilidad, discapacitados mentales).

Uno de los puntos centrales de la propuesta deontológica de Tom Regan atañe a la relación que se debe establecer entre Justicia e Igualdad, basada en la imparcialidad del juicio moral ideal. Bajo la orientación que otorga este principio, los seres humanos deben darle un tratamiento igual a todos los individuos que sean iguales en los aspectos relevantes, porque si no se asume así, se estaría siendo ofensivos, atribuyendo a unos y no a otros lo que les es debido a todos. Regan sobre la condición de la imparcialidad, plantea (2016, p. 268):

Una condición del juicio moral ideal (...) es la imparcialidad, entendida como conformidad con el principio formal de justicia. Ese principio exige que a todos los individuos se les dé lo que se merecen. Algo que no hacemos si individuos similares son tratados de forma diferente. Se dice que el principio es formal porque por sí mismo no especifica qué merecen los individuos. El principio implica solo que, cualquiera sea el caso, no se hará justicia si los individuos son tratados de manera diferente sin que sea posible referir una diferencia moralmente pertinente.

Para la consecución del ideal de justicia, entendida también formalmente, es necesario que se trate a todos los iguales de manera igualitaria, porque si se les niega ciertos derechos a algunos individuos, ese ideal justiciero no se podría concretizar para

todos. Es decir, “La justicia, entendida como principio formal, obviamente no es suficiente”, como señala en la página 28 (2016).

Como la idea de justicia es solo un principio formal, se hace indispensable buscar una interpretación normativa de la justicia, que contemple una solución ética coherente, para lo cual Regan revisa tres teorías que él demarca como: Perfeccionistas y utilitaristas, que él mismo va a cuestionar, y la que termina por asumir, la llamada de la igualdad de los individuos.

Frente al perfeccionismo de Aristóteles y de Federico Nietzsche, quienes plantean una justicia que ordene a la comunidad civil con virtud, Regan cuestiona que ella se otorgue a los individuos de acuerdo con grados que dependen de sus virtudes y merecimientos, talentos y acciones benéficas o heroicas, lo que supone que habría un tratamiento diferenciado hacia algunos individuos privilegiados, que llevaría inevitablemente a posiciones discriminatorias, a la defensa de la esclavitud (como suponía Aristóteles, al defender que algunos individuos nacen para servir a otros más talentosos, dadas sus pocas capacidades), a defender los sistemas de castas sociales y a desigualdades fundamentadas en talentos (que poseen unos y otros no). Regan va a decir que:

Las teorías perfeccionistas de la justicia son moralmente perniciosas, pues proporcionan los fundamentos de las formas más censurables de discriminación social, política y legal (...) Con todo, las teorías perfeccionistas son censurables en un nivel más profundo. Que los individuos tengan el talento necesario para adquirir las virtudes

favorecidas (por ejemplo, la capacidad para hacer matemáticas avanzadas) es algo que está fuera de su control (2016, p. 270).

Respecto a la visión utilitarista de la justicia, basada en los intereses de algunos individuos (por ejemplo, la felicidad o la satisfacción de preferencias), si se desea lograr un tratamiento igualitario para todos, estos individuos deberían renunciar a sus beneficios y bienestar en aras de satisfacer las preferencias de las mayorías.

En cambio, si se opta por el principio del respeto como fundamento de la teoría igualitarista de la justicia, entendiendo que ser-sujetos-de-una-vida les da a todos los individuos un valor inherente, se les debe considerar mediante un tratamiento respetuoso compatible con el tipo de valor que posean, sin discriminaciones, sin prejuicios ni daños. Este principio, por otra parte, en cuanto principio de justicia, permitiría que se imponga el deber de ayudar a quien es víctima de injusticias a manos de los demás, tanto si es humano como si es un animal no humano que se encuentra indefenso ante una fuerza más poderosa.

De tal principio del respeto, se deriva que debe haber una conexión con el principio de daño, principio que expone un deber directo *prima facie* de no causar daño ni a agentes ni a pacientes morales, pues todos los sujetos-de-una-vida son vistos inteligiblemente como merecedores de respeto y poseedores de valor inherente, y porque además presentan un bienestar experiencial, como lo afirma Regan al final del capítulo 7 de su libro *En defensa de los derechos de los animales* (2016, p. 301):

(...) Por lo tanto, *prima facie*, no mostramos respeto por estos individuos cuando hacemos algo que los daña. Cuándo, y de ser así, cómo, el deber de no dañar a

estos individuos puede ser violado justificadamente, destacan como temas que permanecen sin analizarse, pero ningún daño cometido contra agentes o pacientes morales puede justificarse si es injusto. Por consiguiente, ningún daño puede justificarse si contraviene el principio de respeto al tratar a los animales dañados como meros receptáculos de valor o cosas cuyo valor se reduce a su utilidad relativa a los intereses de otros.

La teoría que formula y defiende Tom Regan, en resumen, es la teoría de los Derechos *prima facie*, que sostiene que los derechos nunca pueden ser vulnerados, a no ser que se dé una situación de conflicto, entre el respeto que distintos derechos merecen, en la que respetar ciertos derechos de alguien implica el vulnerar los de otros. En tales casos de conflicto, Regan apela a que se decanten tales derechos para poder llegar a una solución que salvaguarda un derecho más importante, o, si la relevancia de todos los derechos implicados es la misma, la que salvaguarde el mayor número de derechos.

En su argumentación de tipo acumulativo, Regan va proceder de la siguiente manera: En principio, realizará una diferencia entre derechos morales y legales; los primeros, los analizará como pretensiones válidas que tienen deberes correlativos. Enseguida, establecerá la relación entre quienes poseen un valor inherente y una pretensión válida, y poseen también el derecho a ser tratados con respeto, algo valedero tanto para agentes como pacientes morales. Al final, hará mención de algunas objeciones y contra las visiones de los utilitaristas en cuanto a los derechos.

Regan aborda el tema de los derechos relacionando los conceptos de valor inherente y de interés: Tanto los seres humanos como los animales, por ser sujetos-de-una-vida, son dignos de respeto, y aquellos contraen obligaciones hacia agentes y pacientes morales. En su ensayo titulado *derechos animales, injusticias humanas*, publicado hacia 1980, ya Regan afirmaba frente a nosotros los humanos que:

Los seres humanos tienen valor inherente porque, con independencia lógica del interés de los demás, cada individuo es el sujeto de una vida que es mejor o peor para tal individuo. Debido al tipo de valor que poseen los seres humanos, es incorrecto (un signo de falta de respeto y una violación de derechos) tratar a los humanos como si su valor fuese meramente el de un medio (v.gr. usar a los seres humanos meramente para promover los placeres del grupo). En particular, dañar a seres humanos por mor de la ganancia o el placer de cualquier grupo es violar su derecho a no ser dañados (1980, p. 258, versión online).

Y luego se interroga si esta misma línea de argumentación podría aplicarse en el tema de los animales. Y Regan responde que sí lo es, respecto de aquellos animales que son sujetos de una vida que es mejor o peor para ellos, con independencia lógica de si son valorados por alguien más. Si se reconoce valores en los humanos, lo que conduce a respetarlos, los animales, al tener valores peculiares, también deben ser objeto de respeto, lo que supone que no se les puede causar daño alguno.

Regan basándose en la Ética kantiana, extiende las fronteras de su indagación moral más allá de los humanos, incluyendo a los animales conscientes mayores de un año, como titulares de derechos, con la ampliación de algunos de los derechos básicos,

como el de vida, integridad física y libertad hacia ellos, por ser también los animales, sujetos-de-una-vida (los que poseen autonomía de preferencias), es decir, sobre todo pensando en los mamíferos, pero con posibles extensiones a las aves.

Poseer derechos morales implica detentar un tipo de protección en dos sentidos: que los demás no puedan eliminar el derecho a la vida. Vida, cuerpo y libertad serán, entonces, lo más preciados bienes, que deben ser protegidos, sobre todo, cuando se está en peligro. Ayudar a quien lo necesita implica, a su vez, socorrerlo en razón a que es sujeto-de-una-vida, con valor inherente y con autonomía de preferencias.

La visión de los derechos, como suprema teoría moral, no solamente se puede reducir a los seres humanos, sino que debe extenderse a los animales pues, aunque estos no posean las mismas aptitudes de los humanos, no por ello se les puede tildar de tener menor valor inherente, optando por priorizar, mejor, las semejanzas de los animales no humanos con los humanos. La posición de Regan se podría tomar como “axiocéntrica”, al darle relevancia al valor moral, antes que otro atributo en el campo de la Ética.

Para desarrollar sus pasos en la argumentación, Regan retoma la reflexión del filósofo estadounidense Ronald Dworkin, quien considera que los derechos morales son derechos individuales no positivizados por un determinado ordenamiento jurídico, los que podrían asumirse como verdaderos triunfos políticos que detentan los individuos; en cambio, los derechos de tipo legal serían esas normas jurídicas ya

positivizadas, o sea, las creadas por decisiones políticas o prácticas sociales expresas y taxativas.

Teniendo como referencia los postulados de Dworkin, Regan va a afirmar que no solamente basta con enunciar los derechos, sino que también hay que tomarlos en serio, es decir, que también hay que establecer los medios y las acciones para defenderlos y hacerlos efectivos.

Para Regan, los derechos morales y los legales tienen características variables y diferentes, de acuerdo con la universalidad y con la igualdad; los morales no se subordinan a los legales, pues los primeros sirven de fundamento para el cuestionamiento de los otros. Según la universalidad, en Regan hay consenso para afirmar que características como las de raza, sexo, religión, lugar de nacimiento o país de domicilio no son relevantes para la posesión de los derechos morales; y en cuanto a la igualdad, significa que quienes son titulares de los derechos morales, como el derecho a la vida, a la libertad y a la integridad física, lo son de forma absoluta y uniforme, sin matices.

Para Regan, los derechos morales no lo son, pues no se pueden transferir ni prestar ni vender a otros; y también, esos derechos morales son naturales, pues no son convencionales, al contrario de los legales, que son adoptados por arbitrios y acuerdos entre humanos.

En su reflexión, el filósofo norteamericano retoma algunos conceptos de Kant, como el del valor único de los individuos, para sustentar la diferencia entre los derechos morales y los legales. De hecho, la doctrina kantiana coincide con esos cuatro

atributos que señalaba Regan: Primero, porque cada persona tiene un valor único que le es propio (valor universal compartido con todas las demás personas que viven en sociedad); segundo, porque nadie tiene este valor en mayor o menor medida que tienen los demás, sino en igualdad de condiciones; tercero, porque quienes poseen esos valores morales, no pueden transferirlos, donarlos, venderlos o comprarlos (valor único inalienable), y cuarto, porque tal valor o dignidad propios de las personas, les pertenece solo a ellas, sin importar que las acciones o voluntades procedan de otros o de las instituciones (siendo así, natural).

Regan termina por concluir que tener una pretensión interesa en tener pretensión a algo que se entienda como debido, y pretensión contra uno o más individuos que realicen o no aquello que se entienda ser debido (pretensión *a* y *contra*, respectivamente), elementos que se vuelven importantes en la articulación teórica del ilustre filósofo analizado.

Al final, una persona no podría tener una pretensión válida (un derecho) si ella no tuviera una pretensión contra alguien válida, y ella no podría tener una pretensión contra alguien válida si este alguien no tuviese un deber para con la propia persona de hacer o dejar de hacer el acto que ella pretende que le es debido.

Por tanto, la comprensión de los derechos como pretensiones válidas, de acuerdo con la filosofía del profesor Feinberg, es un elemento importante en el análisis de Regan.

Otro de los insumos teóricos de los que se vale Regan lo retoma de Rawls, con relación a aquellos principios que se aplican en el ámbito de los individuos, resaltados

a partir de la noción de equidad, que se deriva de la exigencia de obligaciones definidas por las reglas contraídas a través de las instituciones. Regan diferencia, como Rawls, entre deberes adquiridos y no adquiridos; estos últimos (llamados también deberes naturales) son aquellos que son válidos sin considerar determinaciones institucionales e impuestos a los individuos independientemente de sus actos voluntarios.

Los deberes adquiridos son los que se convienen como consecuencia de actos voluntarios o de decisiones tomadas por las instituciones en las que está inmerso el individuo, por ejemplo, en una promesa pactada en un contrato.

A Regan, particularmente, le interesan los no adquiridos, como lo afirma en la página 311 (2016):

Supremo entre nuestros deberes no adquiridos figura el deber de justicia: el deber de no tratar a los individuos de manera diferente en ausencia de una diferencia relevante. Desde luego, cómo debería interpretarse normativamente este principio formal de justicia ocasiona acaloradas disputas (...) Dejando de lado la cuestión de cómo debería interpretarse este principio, debería quedar claro que el deber de ser justo difiere en tipo del deber de mantener una promesa. He llegado a tener este último deber como resultado de mis actos voluntarios; no así en el caso del deber de justicia. Éste es un deber que tenemos, en las palabras de Rawls, “con independencia de nuestros actos voluntarios” y “...de sus relaciones institucionales...

En este punto del capítulo 8 de su libro, titulado *El enfoque de derechos*, Regan va a retomar el tema del respeto y el derecho a un trato respetuoso, de origen kantiano, y considerará que es el principio base y unificador de los derechos del bienestar.

Los derechos morales están intrínsecamente correlacionados con el principio de igualdad:

Nuestros derechos morales son los mismos, independientemente de nuestras muchas diferencias. Ellos sirven para proteger nuestros bienes más importantes: nuestras vidas, nuestros cuerpos y nuestra libertad. Además de eso, la protección que ellos ofrecen no es poca: es mucha. Nuestros derechos –los suyos y los míos (...)– deberían ser respetados aun si otras personas pudiesen obtener grandes beneficios violándolos (2001, p. 52).

Lo lleva a aseverar, según Regan, que la atribución de los derechos morales a alguien se basa en el hecho de que todos los individuos son iguales desde un punto de vista de la moral, lo que implica el derecho a la vida, a la integridad física y a la libertad, deben respetarse para todos aquellos animales humanos y no humanos que sean sujetos-de-una-vida.

El principio base y articulador de los derechos esenciales al bienestar de los animales es el del respeto, que se aplica en el derecho a la vida, a la integridad física y a la libertad, de manera similar a los derechos humanos, constituyendo el derecho más fundamental, de acuerdo con Tom Regan, siguiendo su argumentación acumulativa fundada en las tesis de Kant.

El verdadero derecho sería, en consecuencia, el del tratamiento justo y respetuoso, que Regan extiende más allá de los ámbitos de los seres humanos a los animales que tienen consciencia, capacidad de preferencia, es decir, a los mamíferos mayores de un año, probablemente, las aves. En términos jurídicos, sería equivalente

a que haya tutela de los bienes fundamentales, pero no entendido como un favor o generosidad que se otorga, sino como resultado de la exigencia derivada de terceros y no solo a título del nombre propio.

Este principio del respeto, para Regan, implica así mismo, que se presenten argumentos necesarios para la realización de un juicio moral ideal, adecuado para la misma evaluación positiva de los principios morales, de acuerdo con los criterios de adecuación del propósito y de su precisión, la coherencia y conformidad con las intuiciones reflexivas, como apunta el propio tratadista norteamericano en el siguiente párrafo (201, p. 295):

Entre nuestras intuiciones prereflexivas figuran aquellas que conciernen a cuándo es incorrecto dañar a un agente moral. Creemos (a no ser que ya hayamos jurado lealtad al utilitarismo) que es incorrecto matar a un agente moral sólo para conseguir un balance óptimo entre bienes y males intrínsecos para todos los afectados por el resultado. Y es similarmente incorrecto dañar a un agente moral de otras maneras por razones semejantes, por ejemplo, causarle un tremendo sufrimiento a un agente moral o negarle la satisfacción de sus necesidades básicas o las oportunidades de adquirir habilidades esenciales sobre la base de que esto va a optimizar el balance entre bien y mal para todos los afectados por el resultado...

Dicha argumentación está guiada por los siguientes criterios:

-En primer término, la justicia es aplicable y reclamable para todos los sujetos de una vida, lo que no implica sentidos como la caridad o la filantropía.

-En segundo lugar, una pretensión a un tratamiento justo solo se valida si la pretensión a y la pretensión en contra lo son igualmente. O sea, que una pretensión se valida solamente si es posible especificarla (pretensión a) y se puede identificar qué agentes morales serán demandados (pretensión contra), como anota Regan (cf. pp. 294 ss.).

-En tercer lugar, el derecho moral al trato con respeto les es debido a todos los sujetos de una vida quienes sean semejantes, de modo igualitario, en los aspectos relevantes, sin necesidad de su previa aceptación en las reglas del derecho positivo de cada país.

A partir del concepto del principio de respeto y del principio del daño, como derivados lógicos, Regan plantea el derecho a ser tratado con tal respeto y el derecho de no ser perjudicado, este último un derecho *prima facie* que no es absoluto, puesto que puede ser anulado, en algunas circunstancia y contextos.

Paralelamente, estos derechos conllevan otro derecho, como el de no ser degradado ni explotado ni siquiera por medios indoloros, en lo que, al extender los derechos humanos al campo de los animales sujetos de una vida, Regan se aleja de los planteamientos utilitaristas como los de Singer.

Otro tratadista, De Grazia lleva este argumento en términos pragmáticos a considerar que la responsabilidad de los humanos frente a los animales puede palpase en el tema de los parques zoológicos, cuando ampliamos nuestro estatus hacia las fronteras que desbordan nuestro propio ámbito moral (2002, pp. 95-96):

Esta es la posibilidad de cultivar una actitud de respeto por los animales –como seres dotados de status moral. Esto no significa respeto por autonomía, un concepto aquí fuera de lugar; tampoco una noción de respeto que prohíba cualquier tendencia de animales, una noción que parece infundada. Es simplemente un reconocimiento adecuado de que los animales tienen importancia por derecho propio y no meramente como instrumentos para uso humano o juguetes para nuestro entretenimiento. Infelizmente, los zoológicos frecuentemente incentivan a la gente a pensar que los animales existen para nosotros, exhibiéndolos, para nuestra diversión, en condiciones que les dan una vida infeliz, negándoles espacios a partir de los cuales ellos puedan esconderse de multitudes intrusas, y dejando de implementar medidas educacionales positivas para cultivar el respeto y la admiración por los animales...

Como se aseveraba anteriormente, para Regan, tanto los agentes como los pacientes morales tienen valor inherente, de lo cual se colige que, así como existen derechos humanos aplicables para todos los *Homo sapiens*, estos deben ser extendidos hacia los otros seres sintientes, conscientes, con preferencias, mayores de un año, ya que, ellos portan individualidades, que los hacen merecedores de respeto y de trato justo.

2.1.3. La Sintiencia, como criterio relevante para la consideración moral de alguien. Razones argumentales de Óscar Horta y Gary Francione.

En el segundo capítulo del libro *Un paso adelante en defensa de los animales* (2017, pp. 43 ss), el investigador hispano Óscar Horta va a reproducir la famosa *Declaración sobre la Consciencia de Cambridge* de 2012, que señala que:

Los humanos no somos los únicos en poseer la base neurológica que da lugar a la consciencia. Los animales no humanos, incluyendo a todos los mamíferos y aves, y otras muchas criaturas, entre los que se encuentran los pulpos, también poseen esos sustratos neurológicos (2017, p. 43).

Por ello, aunque esta idea no es novedosa, pues se venía planteando desde los desarrollos de la genética, tanto la de los humanos como la que compete a la zoología y etología, cuando se estudiaba la evolución del Sistema Nervioso Central, común a una serie de especies, entre los cuales hay parecidos, como los relativos entre los humanos y los mamíferos, sobre todo, lo que sí resulta original es que los animales no humanos también pueden desarrollar un nivel de consciencia frente a acciones que les causen dolor y sufrimiento.

La sentencia es, entonces, aquella capacidad de experimentar cosas, placer, dolor, de poder vivenciar lo que le ocurre al individuo, pero no solo lo que se deriva de los estímulos percibidos desde el exterior, que se pueden quedar a un nivel de meras percepciones estimulantes, sino todo aquello que se convierte en “vivencia”, en experiencia.

Entre los seres humanos, esas formas de expresión de tales vivencias y experiencias pueden ser manifestadas mediante el uso del lenguaje; al sufrir un dolor físico, o experimentar sensaciones volubles como la rabia o el tedio, el miedo o la frustración o también al sentir placer o al tener experiencias agradables que proporcionan satisfacción y bienestar.

Así mismo, existen muchos otros seres vivientes sintientes que se enfrentan a situaciones y casos de dolor, que sufren torturas y daños irreparables, pero no manifiestan su dolor o su placer por medio del lenguaje, sino, mediante otras manifestaciones, como los gemidos, alaridos, expresiones físicas de manifestación de dolor. Como señala acertadamente Horta (2017, p. 51), la clave de esta discusión no descansa solamente en el lenguaje. Por ejemplo, si se observa a los animales correr y jugar de manera animada, es posible deducir que están alegres, que sienten placer; pero si un perro, para citar un ejemplo corriente, gime lastimeramente, se deduce que está sufriendo por algo. Para Horta, estos ademanes y gestualidades “parecen” que ellos los hacen, no de forma automática, sino “(...) porque están pensando sobre lo que les pasa, y decidiendo actuar de una manera u otra” (2017, p. 49). Que el animal no pueda usar un lenguaje como el humano, fonoarticulado, no quiere decir que no sienten, sino como se dijo anteriormente, ellos, a través de sus gestos pueden manifestar su dolor o placer, como lo hacen, miembros de la especie humana, como los bebés o con discapacidad mental, cuando realizan este tipo de expresiones.

Además de ello, la conducta de varios animales demuestra que ellos resuelven problemas y hasta realizan cálculos, y ejercitan otras cualidades cognitivas notables, algunos demuestran empatía y compasión como lo ha precisado Jane Goodall (citado en Waal, 2007, p. 59) y el mismo Frans de Waal en el que ha demostrado con ejemplos, como algunos animales como los simios demuestran compasión y consuelo (Waal, 2007, p. 59); también lo hacen animales como los delfines y elefantes (Caldwell y Cadlwell, 1966 para delfines; Connor y Norrios, 1982 para elefantes, citados en Waal, 2007, p. 59).

Sin embargo, pese a estas capacidades elevadas, para el filósofo Óscar Horta y para Gary Francione, de ello no depende la consideración moral. Para ellos, el criterio moralmente relevante para considerar a alguien, es que pueda sentir, si siente, independientemente de si tiene capacidades superiores o no, debe ser incluido en la consideración y respeto moral.

Como concluye Óscar Horta esa capacidad de Sintiencia es lo que cuenta a la hora de evitar dañar a los animales no humanos: “(...) Todos los animales con esta capacidad, no solo los seres humanos, tienen un interés en no sufrir. Igualmente, si la muerte daña a los seres humanos, también daña a los demás animales que pueden disfrutar”. (2017, p. 62).

En la misma línea argumentativa, Gary Francione (1996) asume la sintiencia como criterio suficiente para que un ser sea considerado como persona desde lo legal y por tanto que tenga protección.

Bajo este criterio de la sintiencia, defendido por Horta y Francione, como aspecto relevante para considerar moralmente a los animales, humanos y no humanos, se tendría que abandonar el tratamiento de los no humanos como si fuesen de una propiedad, unos objetos, aboliendo todo tipo de explotación, prohibiendo la comercialización de carnes y productos de origen animal.

Francione aboga por la eficiencia de lograr derechos para los animales no humanos, abolir las cadenas que permiten su explotación en todos los sentidos, para que dejen de ser propiedad de los humanos.

CAPÍTULO 3

Paralelo crítico entre las tesis de Peter Singer y otras corrientes sobre consideración moral de los animales no humanos

3.1. Peter Singer y Tom Regan.

En algunos puntos, Singer y Regan coinciden: desde los inicios de sus reflexiones filosóficas, sobre todo, en el ámbito de sus labores docentes y como activistas de los movimientos defensores de animales, ambos filósofos lucharon contra la discriminación hacia los animales y los humanos; los dos han sido fuertes críticos del especismo. Tanto Singer como Regan han abogado porque los seres humanos reconozcan que algunos animales no humanos tienen sus propias peculiaridades, intereses, preferencias y derechos (punto, este último, que los diferencia en sus concepciones, como ampliaremos enseguida), que los hace merecedores de la consideración moral.

Igualmente, ambos denunciaron y se opusieron en sus obras, desde sus cátedras y sus acciones prácticas como alentadores y acompañantes de los Movimientos defensores de animales, los terribles efectos de la explotación y el daño causado a los animales, en diferentes escenarios, que van desde la comida, su utilización para experimentos tortuosos y como medios para el entretenimientos, mediante el empleo abusivo en parques de diversión, espectáculos sangrientos como las riñas de gallos, peleas de caninos o corridas de toros.

En sus deliberaciones sobre la consideración moral de los animales, tanto Peter Singer como Tom Regan coinciden en defender sus tesis, cuestionando que muchos de sus detractores y de quienes ignoran o desconocen los intereses animales soslayan la responsabilidad que deberían tener, al no reconocer que los animales, en ciertos grados de su desarrollo, pueden ser equiparables con el nivel en que se hallan algunos humanos (bebés, discapacitados mentales, ancianos con senilidad, etcétera), y que el mismo sentido común o su consideración moral, les impediría a ellos el usar a estos humanos en hechos y acciones que involucran a animales. Nadie, de hecho, está prohibido por los derechos humanos, por ejemplo, estaría de acuerdo en encerrar a personas con capacidades mentales diferentes para que diviertan a los visitantes en un zoológico, criar humanos para luego extraerles sus órganos o admitir que humanos sean utilizados en experimentaciones que exijan la tortura y la muerte.

Precisados ya estos puntos de comparación entre Singer y Regan, se hará mención de algunas diferencias significativas entre sus concepciones, advirtiendo que muchas de las críticas provienen del propio Regan, sobre todo, las señaladas *En defensa de los derechos de los animales*, en el capítulo titulado *Enfoques del deber directo*, en el cual el pensador norteamericano cuestiona las premisas y algunos postulados del Utilitarismo tanto clásico (“hedonista”, como lo llama), como el de su colega australiano (Utilitarismo de preferencia).

Para Singer, como lo señala Regan (2016, p. 240), la mejor consecuencia es aquella que “en general favorece los intereses (es decir, deseos y preferencias) de los afectados”. Pero, ante esto, el norteamericano se pregunta: “¿Cómo podría usarse esta forma de utilitarismo para explicar por qué matar es incorrecto?” (*Ibid.*), ante lo cual

Singer optaría por reconocer que algunos individuos no solo prefieren cosas del aquí y del ahora, sino también porque tienen preferencias relacionadas con su futuro, la “preferencia de seguir viviendo”; matar individuos que prefieren seguir viviendo es incorrecto, en circunstancias normales.

Regan critica esta posición de Singer, puesto que solamente estaría basada en una preferencia, un deseo, y no como un deber directo *prima facie*, que abarcaría tanto los humanos como a los animales sujetos de una vida. Entonces, si Singer defiende el utilitarismo de la preferencia, según Regan, Singer no consigue explicar por qué, matar animales es incorrecto. Si agentes y pacientes morales desean seguir viviendo, ello presupone que deban tener un sentido de futuro para prever o anticipar su eventual muerte, pero –como acota Regan– el hecho de que algunos animales (como los peces al ser cogidos en anzuelos se resisten a morir) y los humanos con defectos cerebrales, son pruebas insuficientes para deducir que ambos tienen una concepción de su propia mortalidad.

Según Regan, Singer cae en una contradicción:

(...) cuando dice (Singer) que matar animales autoconscientes es una incorrección directa que se les hace, lo que dice no está sustentado por su análisis de la incorrección directa de matar. Pues, aunque los animales autoconscientes tienen algunos deseos que se relacionan con su futuro, es extremadamente improbable que tengan también una concepción de su propia mortalidad, en cuyo caso no podrían tener “un deseo de seguir viviendo” en el sentido pertinente. Lo que debe hacer Singer, si

va a sostener que matar animales autoconscientes es una incorrección directa, es modificar su exigencia, pero ¿cómo?... (2016, p. 241).

Por ello, para el filósofo estadounidense, las tesis utilitaristas no son suficientes para admitir que los animales merecen ser protegidos, ante lo cual Regan opta por tesis como la del principio del respeto de Kant.

Para Regan, los animales sujetos de una vida no pueden ser usados como medios, como instrumentos, sino que, tienen un valor inherente, por lo cual, deben ser respetados, independientemente, si causarles daño, generara bienestar para un número amplio de individuos. Es decir, Regan no admite los cálculos utilitaristas. Él no espera para juzgar si una acción es buena o mala. Para él, si alguien es sujeto de una vida, ello le genera que tenga unos derechos morales que deben ser respetados y no sacrificados en beneficio de otro. Así, Regan se opone a la explotación institucionalizada de animales. Rechaza el uso de animales en la comida, por ejemplo, pues para él, una vaca, que es un mamífero con una edad de un año, ya es un sujeto de una vida y en consecuencia, tiene el derecho a la vida. Por tanto, no admite que, se le sacrifique su vida, su bienestar por los intereses de los humanos que viven de la explotación de los animales, o por el placer que les genere el consumo de esta carne.

Mientras Singer basa su defensa de los animales no humanos, aplicando y ampliando las tesis de Bentham y Mill, en el principio de igual consideración de intereses hacia todos los seres sintientes y, ante todo, en el rechazo del especismo, y rechaza el establecimiento de derechos como medios efectivos para defender a los animales. Regan defiende la posición sobre el necesario reconocimiento de los

derechos *prima facie* para los animales sujetos de una vida. Para Regan los seres sujetos-de-una-vida, poseen derechos básicos, *prima facie* como del que gozan los humanos. Según Regan, los animales sujetos de una vida deben tener derechos morales que son naturales, no adquiridos mediante convenciones y contratos sociales, que luego, deben expresarse y defenderse mediante una serie de normatividades, o derechos legales, orientados bajo principios como el de respeto, de igualdad y de justicia.

No obstante, esas diferencias en cuanto a la base para defender sus teorías, tanto Regan como Singer coinciden en que matar animales es un error directo y constituye una cosificación de los mismos.

3.2. Peter Singer y Gary Francione.

Gary Francione reconoce la importancia que tiene Peter Singer en el movimiento por la defensa de los animales, con su principio de igual consideración de intereses, así como, su denuncia práctica a las manifestaciones del especismo.

Ambos autores reconocen que la sintiencia es el criterio moralmente relevante para determinar si un animal debe ser considerado moralmente.

Sin embargo, Francione (2008) critica fuertemente a Singer, al señalar que con la teoría e influencia de este último, realmente no se ha avanzado en el movimiento de la defensa por los animales y en abolir la propiedad de los humanos sobre los animales.

Según Francione, Singer al estar de acuerdo con las estrategias que buscan brindarle un bienestar a los animales que son explotados, como por ejemplo, iniciativas

que buscan que las jaulas de las gallinas sean más grandes, que los animales que van a ser sacrificados para consumo hayan sido bien tratados durante su vida, que los animales usados en experimentos se les brinde bienestar, sedantes de ser necesario; perpetúan la explotación de los animales no humanos, legitima esta explotación y hace que ante la sociedad se intente mostrar cómo menos malo o aceptable el uso y abuso que se le da a los animales no humanos.

Francione (2008) por su Para Singer es posible aceptar acciones que regulen la explotación de los animales no humanos, ya que, ello permitiría que mientras se abole la explotación de los animales no humanos y el especismo, estos animales víctimas de la explotación tengan algún grado de bienestar, unas mejores condiciones de vida, alguna medida que aliviane su sufrimiento.

parte, señala que esa estrategia de regular las acciones de explotación animal, denominada neobienestarismo, no conducen al fin de la explotación animal y cita múltiples ejemplos para sustentar su dicho. De hecho, señala cómo industrias de explotación animal, adoptan supuestas prácticas de bienestar animal, y con ello, en lugar de terminar con esas industrias estas terminan fortalecidas y con mejor imagen.

Francione es enfático en determinar que la liberación del estatus de propiedad de los animales no humanos debe ser para todos los animales sintientes, no hace diferenciación entre si tiene o no capacidades superiores. Por tanto, la lucha efectiva por la defensa y liberación de los animales debe conducir necesariamente a la abolición de la explotación de los animales, a la abolición de la propiedad de los humanos sobre los animales. Para Francione, si se desea luchar seriamente por la defensa de los

animales no humanos sintientes debe abogarse, necesariamente por la práctica del veganismo, entendido este, como el movimiento que reconoce que los animales sintientes tienen sus propios intereses que deben ser respetados, entre ellos, el de la vida, y por tanto rechaza el uso, explotación y asesinato de los animales.

Francione solo está de acuerdo con cambios legales, si estos implican la abolición de una práctica de explotación animal. Por ejemplo, si se expide una norma que prohíba las corridas de toros, los circos con animales, Francione estará de acuerdo. Si se expide una norma que regule las corridas de toros, para que estas reduzcan crueldad; si se regula que los circos con animales tengan obligatoriamente condiciones de bienestar para los animales, Francione estará en contra. Singer en cambio, aunque está en contra de la explotación de los animales, de los animales usados en entretenimiento, en comida, entre otros, sí está de acuerdo en este tipo de reformas legales, en la medida que estas pueden contribuir a disminuir el sufrimiento animal.

Singer, dado su carácter de consecuencialista, está a favor en algunos casos de la experimentación. Sin embargo, no puede derivarse de ello que él sea bienestarista o que privilegie los intereses humanos sobre el animal, sino que, basados en su principio de igual consideración, para él, cuando la experimentación está justificada, lo está tanta para animales como para humanos. (Londoño, 2016).

Francione por su parte, no está de acuerdo con la experimentación con los animales en ningún caso, ya que, para él, la vida e integridad de los animales no humanos sintientes debe ser respetada y rechaza todo uso y explotación en contra de los animales.

CONCLUSIONES

El reconocimiento de los intereses de los animales no humanos sintientes, parte de una reflexión moral, que invita y promueve a que los humanos se despojen de visiones egoístas, antropocéntricas, como mayoritariamente se ha establecido a partir de las reflexiones y tesis instauradas en la Edad Antigua y Moderna, desde Aristóteles hasta Descartes, con el apoyo de las doctrinas religiosas, particularmente inyectadas por la Iglesia Católica con bases dogmáticas fijadas en las lecturas bíblicas, al menos en la tradición occidental judeocristiana.

Luego del estudio realizado para desarrollar el presente trabajo es posible concluir que:

El ejercicio académico que contempla la revisión de algunos conceptos y reflexiones desarrollados tanto por científicos, filósofos y pensadores de otras disciplinas en el curso de la historia, arroja un balance de posiciones opuestas, a veces, irreconciliables por diversas razones (sistemas filosóficos contrarios, sesgos ideológicos, ausencia de mejores indagaciones, etc.) en lo que respecta al tema de consideración moral de los animales no humanos. Mientras algunos tratadistas se han ocupado de analizar las relaciones entre los animales no humanos frente a las de los humanos, de una manera incluyente, reconociendo estatus, intereses e incluso, derechos a los animales, otros han optado por abrir una tajante separación entre animales humanos y no humanos, en el decurso de los períodos de la Historia, al menos la Occidental.

En la Antigüedad, sobre todo, la de inspiración grecorromana, filósofos como Plutarco o Porfirio defendían unos preceptos de inclusión de los animales no humanos, y admitían que estos tenían derechos válidos, mientras que grandes pensadores como Platón y Aristóteles, insertos en la tradición helenística que venía de tiempos atrás (mitologías y literaturas épicas), plantearon unas relaciones de dominio de los hombres sobre los animales, admitiendo usos y abusos, explotaciones y desdeños hacia los animales por parte de los seres humanos.

La rica y fuerte tradición cristiana, vigente por cerca de dos milenios, con fundamentos en la religión hebrea, basada en los libros bíblicos, ha permitido también la exclusión de los animales en las esferas éticas y sociales, y ha conservado la idea de que estos estaban creados por Dios para el servicio, el usufructo y la conveniencia de los humanos, aplicando principios como los derivados de la Doctrina del Dominio Perfecto, que logra su máximo pico en las tesis de Santo Tomás de Aquino, en buena parte, anclado en los conceptos de origen aristotélico, con preeminencia de que el ser humano tenía una capacidad exclusiva de razonamiento, de lenguaje deliberativo y de actuación dentro de la *polis* civilizada.

Algunos filósofos de la antigüedad, como Santo Tomás de Aquino y de la modernidad como Immanuel Kant, planteaban que los humanos no deberían causarles daños a los animales, puesto que ello crearía un ejemplo y un hábito nocivos para que, con el tiempo, los humanos se inclinaran a repetir estas conductas con los mismos humanos, es decir, su preocupación era por el daño que se le pudiera llegar a causar al humano, no porque les interesara los animales no humanos. Regan, partiendo del principio del debido respeto, desarrollado por Kant va más allá en sus consideraciones

al apuntar a que los derechos y sus correlativos deberes deberían ser extendidos más allá de la frontera humana y de los que están actualmente estipulados en el Derecho positivo, de tal modo que, se puedan amparar los derechos morales que también, según Regan, poseen los animales sujetos de una vida.

El Utilitarismo, fundado por filósofos británicos del siglo XVIII, específicamente por Bentham y Mill, ha demostrado ser una de las bases más interesantes para tratar de visualizar las relaciones incluyentes que se deben sostener frente a los animales, pues sus principios y postulados básicos, de maximización del placer, reducción del dolor, permiten ampliarlo hacia los animales no humanos sintientes y con ello, se puede desvirtuar las tesis que defienden la tortura y la matanza de los animales, en procura de obtener un mayor ámbito de acción en torno a los seres sintientes que habitan el planeta.

Dentro de la ciencia bioética, la Ética Animal tiene su desarrollo a partir de las reflexiones pioneras en el campo filosófico británico, especialmente las planteadas por Jeremy Bentham y John Stuart Mill, como fundadores de la corriente utilitarista, que postulaban que la Moralidad debía perseguir como fin, el que un mayor número de seres humanos evitaran el dolor y el sufrimiento, en aras de alcanzar el placer, como medio para aspirar a la felicidad. Le cabe el honor, sobre todo a Bentham, de ser uno de los primeros pensadores que invocaron la prohibición de los espectáculos tortuosos y extravagantes en los que se le causaban daños a ciertas especies de animales, como las riñas de gallos, los torneos equinos y las salvajes corridas de toros.

Algunos de los postulados de Bentham y de Mill, permitieron que –ya avanzado el siglo XX- Peter Singer, retomara la cuestión de hasta dónde llegan las fronteras de la Moralidad o de la Ética en la relación entre los seres vivos y sintientes que habitan el planeta. Con esas bases teóricas, Singer comienza a elaborar toda una serie de premisas y argumentaciones tendientes a lograr que los humanos luchen por desterrar las prácticas fundadas en tesis especistas, o sea, en la discriminación hacia otras especies tras la errónea concepción de que los Humanos por hallarse en la cúspide de la jerarquía evolutiva tienen el poder de minimizar y explotar a los llamados Animales no humanos, como se venía pensando, ante todo, por la influencia de los preceptos religiosos –ante todo los judeocristianos- como los sostenidos por siglos, en el mundo occidental.

El desarrollo de tesis como las de Peter Singer, que parten de algunos postulados señalados ya por los Padres del Utilitarismo, no han estado exentas de críticas y señalamientos, desde diversos ángulos, como el Intuicionismo o el Contractualismo, objeciones a las que Singer ha dado respuestas, algunas de ellas sin que se llegue a conclusiones definitivas. A pesar de ello, Singer continúa vigente en el panorama de las discusiones de Bioética y de Filosofía, entre quienes debaten si se excluyen o no los animales de los ámbitos de reflexión moral.

Al igual que el racismo, el sexismo o la xenofobia han ido siendo excluidos y combatidos en todo el mundo moderno, la discriminación frente a los animales es una práctica también debe excluirse, con el propósito de poder convivir en un mundo mejor y más tolerante con respeto hacia los intereses de todos los animales sintientes, humanos y no humanos. Y es precisamente contra esos criterios especistas, como Peter

Singer enfoca sus mejores argumentaciones teóricas en el campo de la Moral, lo que se hizo patente con la aparición de su texto pionero de 1975 titulado *Liberación animal*, que produjo una enorme conmoción, al tiempo que generó polémicas y alentó el auge de los Movimientos Defensores de los Animalistas en varios países de la Tierra.

Se considera que Singer ha podido cumplir, en cierta medida, su propósito de dotar al público de instrumentos de análisis para considerar de manera igualitaria a los demás seres animales no humanos, independientemente de las diferencias que hay entre las especies. Con ello, ha influenciado diferentes humanos y movimientos que, aunque desde diferentes posiciones, incluso, con críticas a Singer, promueven el bienestar hacia los animales no humanos, el abandono de prácticas, costumbres crueles que afectan directamente la vida e intereses de los animales, como lo son: la tauromaquia, los zoológicos, circos con animales, animales usados en experimentación, animales usados en la comida y el vestido.

En el fondo, el debate ocasionado desde las posiciones utilitaristas, propicia la auto crítica de los humanos, que como especie se ha creído, tradicionalmente, con todos los derechos de poder apabullar a las demás especies animales que pueblan la Tierra, que cohabitan con ellos en las comunidades domésticas o viven en libertad en sus hábitats naturales. En el fondo, este debate pone en la balanza los propios juicios éticos y amplía horizontes de reflexión muy interesantes en pro de los intereses de todos los seres sintientes de la Tierra.

Posteriormente, y como respuesta a algunas de las objeciones planteadas desde otras corrientes distintas al Utilitarismo, Singer reelabora algunas de sus afirmaciones iniciales, y plantea unos nuevos puntos de vista de lo que él mismo llama *Ética aplicada*, en su libro *Ética práctica*, buscando que la gente del común, el ciudadano corriente, se interese por la consideración moral de los animales no humanos, y aplique algunos postulados filosóficos que no estén contaminados de ideologías erróneas, como las que propugnan por la discriminación señalada, el especismo.

Como la Moral es universal, al decir de Singer, se considera que, los humanos deben tener la obligación de considerar el sufrimiento ajeno como propio, incluyendo a los demás animales. Por ello, cuando haya conflictos de intereses, se debe optar por tomar medidas que traten de proteger a todo individuo, independientemente de consideraciones de raza, sexo o nacionalidad, extendiendo nuestra esfera moral a los seres de las otras especies.

No obstante, las críticas que se le puedan endilgar a Peter Singer, uno de los aspectos positivos de su teoría descansa en que hay que tener en cuenta una norma aceptada universalmente, la de que no se ha de infligir a los animales humanos y no humanos un sufrimiento innecesario, bajo aquel principio de igual consideración de intereses o de preferencias. Además, quien hace excepciones frente a los animales por el hecho de que no son miembros de la especie humana, está provocando algo irrelevante en el plano moral, y está actuando de manera arbitraria, como el racista que juzga a sus congéneres según detalles de la coloración de su piel o por el solo hecho de que son mujeres, supuestamente pertenecientes a un sexo “débil”.

Con el avance en sus reflexiones, Singer ha venido declarando, en varias oportunidades, que nunca ha afirmado que sea válido matar animales por el simple hecho de que ellos tengan derecho a la vida, sino que, ha afirmado que está mal someterlos a sufrimientos, quitarles la vida que es la que les permite continuar teniendo experiencias positivas. Consecuente con ello, asevera que comerlos es un lujo y un placer, no una necesidad humana, además, que comerlos cosifica al animal.

Hoy en día, con el advenimiento de nuevas investigaciones científicas y reflexiones de filósofos contemporáneos, los debates sobre la inclusión o no de los animales no humanos en las esferas ético-políticas ha venido cambiando. A la par que muchos filósofos (como Peter Singer, Alasdair MacIntyre, Tom Regan, Gary Francione, Óscar Horta, entre los más destacados) abogan por la consideración moral de los animales no humanos, desde sus diversas posiciones ideológicas, o basados en corrientes filosóficas determinadas, se ha venido rescatando y recuperando muchas de las premisas y los postulados desarrollados por pensadores de los períodos históricos aquí estudiados. El caso de MacIntyre es diciente cuando retoma las enseñanzas de Santo Tomás, a su vez, basadas en Aristóteles, para plantear unas relaciones inclusivas con los grupos de los animales no humanos, teniendo como eje el tema de las Virtudes.

El actual debate planteado en el seno de la Ética Animal y la Biopolítica, seguramente, ha venido cambiando los viejos esquemas en que se miraban los aspectos del lenguaje, la política, la moral, la vida emocional y el Derecho, referente a las relaciones que se deben tener en consideración cuando se abordan las relaciones entre los humanos y los demás animales con las que se comparte la vida en este bello planeta. Aunque el auge, de alguna manera, masivo, inicia desde la publicación de *Liberación Animal* de Peter Singer, se considera que este debate actual y moderno arranca, sin lugar a dudas, de muchas reflexiones que vienen del pasado, como constructos elaborados por diferentes pensadores, de distintas tendencias y posiciones.

Luego de los análisis realizados en este trabajo, se asumen premisas como la postulada por Singer en el sentido que, desde el plano ético o moral, los principios y las soluciones que se acojan frente a las relaciones con los demás animales, deben ser respetuosas de los intereses de todos los afectados y no solamente de los intereses humanos.

La adaptación del principio de Utilidad, preconizado inicialmente por Bentham, y complementado por Singer, sirve para entender que las relaciones con los animales no humanos deben estar en un nivel de igualdad y de tolerancia, ya que, tanto animales humanos como no humanos al ser sintientes, pueden resultar afectados y/o beneficiados con las decisiones, de allí, la importancia que se tengan en cuenta los intereses de todos.

Las reflexiones morales en torno a la consideración de los animales, están apoyadas también en evidencias científicas que demuestran la sintiencia de los animales no humanos, como lo es, la Declaración de Cambridge (2012). Como señala acertadamente la especialista argentina Silvina Pezzetta, en su ensayo intitulado *Los animales no humanos: Igual consideración moral, derechos animales, ciudadanía. Aportes para una teoría y una práctica jurídica no especistas*” (2018, p. 172), que aparece en la compilación de *Anima animalis*:

(...) el tratamiento (que) les debemos a los demás animales se apoya en el conocimiento científico respecto de algunos temas cruciales como la capacidad de sentir placer y dolor, la posibilidad de tener una experiencia subjetiva, la conciencia, la capacidad cognitiva, el carácter del lenguaje de los animales, la posibilidad de

experimentar estados mentales como la angustia y el miedo, la memoria y las habilidades sociales complejas. Todos ellos son aspectos relevantes en la fundamentación de la consideración moral que les debemos a todos los animales, humanos y no humanos, y sirven para trazar diferencias entre ellos y, por ejemplo, la flora o los objetos inanimados tales como las piedras, montañas y ríos o entes abstractos como la naturaleza. Además, la biología, la etología, la veterinaria y la genética, pero también la filosofía de la mente, por ejemplo, nos proveen de confiable información respecto de las diferencias entre especies de animales no humanos (...)

Las evidencias científicas, por ejemplo, la Declaración de Cambridge (2012) o las bases del Proyecto Gran Simio, han servido para reevaluar la noción que solo los humanos podían tener consciencia, placer, angustia, dolor, emociones, inteligencia, memoria o habilidades sociales como solidaridad y cooperación, y de ello, se han derivado consecuencias morales importantes, como algunas vertientes antes anotadas, que señalan el deber de incluir a los animales no humanos dentro de los juicios morales en que ellos pueden resultar afectados o beneficiados.

Así pues, estas investigaciones científicas anotadas, sobre todo las realizadas con los mamíferos y los grandes simios, llevan a considerar que muchas de las creencias tradicionales de las fronteras entre humanos y animales se han ido redefiniendo, pues estos animales con desarrollo superior demuestran poseer muchos de los atributos y capacidades que se creían exclusivamente humanos. Así que, es un deber moral propiciar que todos los individuos sintientes que pueblan la Tierra posean las mejores condiciones para vivir sus vidas en pleno disfrute y bienestar, punto en el

que ideas como las de Peter Singer, desde su óptica de Utilitarismo Aplicado, han jugado un papel relevante, que suscribo en esta sustentación personal.

Se evidenció que, el especismo no solo hace referencia a aquellas actitudes e ideologías que rechazan plenamente los intereses de todos los animales sintientes y los consideran como simples objetos para el beneficio exclusivo de los animales. Sino que, también es posible serlo, cuando se prefiere una especie de animal no humano por encima de otra de este carácter, por ejemplo, cuando se brinda protección a los animales de compañía, pero no así, a los animales que son usados para consumo o en laboratorios. También, es una expresión del especismo cuando se prefiere a los animales no humanos que se parecen a los humanos, como el caso de pedir protección solamente para los grandes simios, toda vez que, allí se sigue fortaleciendo y manteniendo el criterio que son los rasgos humanos los que priman, lo que importan al momento de considerar a alguien.

Se comparte plenamente que, la discriminación hacia los animales no humanos basados en que ellos supuestamente no poseen características como la de posesión de lenguaje, racionalidad, equivaldría a desconocer los intereses y consideración moral de algunos humanos, como los bebés recién nacidos y algunos seres humanos con dificultades cognitivas que no los dejan comunicarse con sus congéneres. Por tanto, siendo coherentes, si a un ser humano que no posee dichas capacidades, que no puede manifestar su dolor mediante el lenguaje fonoarticulado no se le niega consideración moral ni se le niega, por ejemplo, atención en salud, no hay ninguna justificación entonces, para negárselo a un animal no humano sintiente. Esto, es posible sostenerlo siguiendo la posición utilitarista de Singer, de igual consideración de intereses.

A pesar que aquí no se discutió profundamente el tema de los derechos de los animales y que ellos no pueden tener deberes; se considera que, en virtud del principio de igual consideración de intereses, sí se deben establecer deberes directos de los humanos hacia los animales, que pueden consisten primordialmente en evitarles el sufrimiento, en no provocarles torturas o en no usarlos como cosas pasivas que permitan el entretenimiento, a costa de la crueldad que se ejerce sobre ellos, como sucede dramáticamente en la tauromaquia; es decir, que se reconozca la importancia de cada animal no humano sintiente por sí mismo considerado.

Se comparte, la posición singeriana de rechazar el uso de animales para experimentos cosméticos o en pruebas de laboratorio, con el fin de saciar los apetitos de belleza o de ensayar medicamentos que satisfagan necesidades e intereses exclusivos de los humanos. Muchos de esos experimentos buscan adelantar nuevos productos que no son indispensables para garantizar la supervivencia (como aquellos que solo buscan satisfacer cremas o perfumes para saciar el deseo de una belleza perdurable, de una vanidad ilusoria que prevenga o disimule el paso de la edad; o los que tratan de inventar nuevos condimentos y aderezos para las comidas, que se pueden suplir con elementos vegetales); experimentos en los cuales, se les provoca dolor y hasta muertes innecesarias a varias especies de animales no humanos.

La inclusión de los animales en el ámbito de la consideración moral, además del beneficio que ello conlleva a los propios animales no humanos, como lo es, el hecho que sus intereses en no sentir dolor y en disfrutar sean tenidos en cuenta; también, constituye un avance benéfico para las relaciones de convivencia entre los seres sintientes de este planeta, entre ellos, con los demás humanos. Dándoles un buen

trato a los animales domésticos, por ejemplo, a los animales de compañía, se aprende a convivir de una mejor manera, a tolerar y respetar de una mejor manera las diferentes formas y expresiones de vida. Como bien señala la profesora Pezzetta, al incluir a los animales en nuestra esfera moral, se estaría aprendiendo a ser más empáticos y conscientes de las diferentes manifestaciones de vida en el planeta:

(...) El sujeto que integra a los animales en el corazón de su voluntad de vivir, porque es consciente de su impacto, en cuanto come, sobre los otros seres vivos, humanos y no humanos, y que percibe el florecimiento de las otras formas de vida como un componente de su propia autorrealización, no tiene necesidad de ejercer su poder sobre los otros ni de aplastarlos. Al contrario, la dominación está vinculada con el miedo a la alteridad y a la vulnerabilidad. Como reflejo de la inseguridad interior de los individuos que temen perder su control sobre una materia exterior o sobre los cuerpos de los otros, les empuja a aprovecharse de ellos, a cosificarlos o a convertirlos en mercancías, para así controlarlos. Alentada por el culto al desempeño y a la negación de la muerte, esta actitud global explica los comportamientos ecocidas de los individuos, su relación con la tecnología, especialmente con la ingeniería genética, y su encierro en sí mismos. Se manifiesta también por la tendencia al retraimiento en uno mismo, por el triunfo de las políticas identitarias y por la violencia contra los animales (2018, p. 148).

Igualmente, se comparte la idea de Singer de optar por el llamado Utilitarismo de Preferencias, como una versión modernizada de tal corriente, adaptada a los intereses de la vida cotidiana. Tal como, lo defiende este australiano, la libertad de elección va orientada por las consecuencias de las acciones, pero no de manera egoísta,

sino buscando que estas procuren bienestar y felicidad a un amplio número de los afectados e involucrados, incluyendo animales humanos y no humanos sintientes.

No obstante, las preferencias deben estar guiadas por una buena información y no bajo premisas engañosas, siempre buscando que haya una meta hacia el procurar la mayor felicidad posible que no sea ajena a nuestra voluntad y a la libertad de elegir lo que creemos más conveniente para un mayor número de nuestros congéneres, pero no solo los humanos, sino que incluya también a los otros seres sintientes, como los animales no humanos.

Se está conforme también, con la propuesta de Singer sobre la igual consideración de intereses, punto clave de su reflexión ética, adaptada del postulado central de los maestros utilitaristas como Bentham y Mill. Según este principio, no es que no haya diferencias entre humanos y no humanos, y que se les vayan a dar los mismos derechos; por ejemplo, aun reconociendo que los animales no humanos y humanos debe reconocérseles la igualdad en sus intereses y preferencias, de ahí no se desprende que aquellos puedan sufragar en las votaciones. Sino que, este principio hace referencia a que, al verse afectados o beneficiados por una cuestión, los animales deben ser tenidos en cuenta. Aunque los animales no podrían ser agentes morales, sino, pacientes morales (Riechmann, (2005)), lo que conlleva a establecer que, no son responsables de sus comportamientos, pero sí destinatarios de la consideración.

-Si todos los intereses cuentan por igual, esto quiere significar que se deben considerar el interés en no sentir dolor, por ejemplo, de manera imparcial, independientemente de la especie. Aunque pueden existir casos en que se presenten

conflictos entre intereses de quienes sufren el dolor. En estos casos, se considera que se debe estipular que hay que atender primero al sujeto cuyo dolor sea más grave para sus intereses y vida.

-Se considera acertado y muy benéfico este principio singeriano de igual consideración de los intereses, por cuanto, no solo considera atender prioritariamente al más necesitado, sino que, al contemplar todas las circunstancias y necesidades requeridas por los afectados, busca atender a la totalidad de quienes requieren la atención, sin distingos de raza, de sexo, de nacionalidad o de especie, puesto que todos inicialmente son considerados al mismo nivel.

-Quienes arguyen que la frontera diferenciadora entre los humanos y los demás animales recae en la consciencia de sí mismos, y la autoconciencia que permite recordar hechos del pasado y prever el futuro (en nosotros los humanos), también están equivocados, por cuanto ciertas especies de los animales no humanos las poseen, aunque en un grado inferior a la humana. Estudios científicos sobre la conducta animal, como quienes investigan a los grandes primates, confirman que ellos poseen recuerdos, sentido de pertenencia frente a sus crías y desarrollan ciertas conductas que se parecen a las de nosotros (v.g. Jane Goodall).

-Por otra parte, también se comparten las posiciones de Singer frente al uso y abuso que se les da a los animales no humanos como alimento. Al igual que Singer, se considera que las justificaciones que se ofrecen para comer productos animales son erróneas e insuficientes: quienes opinan que es moralmente aceptable usar a los animales para comida, puesto que los animales se comen entre ellos, están

desconociendo que los hábitos no se justifican por sí mismos y que estos animales no pueden reflexionar sobre su dieta, como sí lo pueden hacer los humanos. Y quienes justifican ese uso porque es una supuesta manera para sobrevivir, al igual que Singer, se estima que actualmente ello no es cierto, toda vez que, se puede vivir y alimentarse sin productos de origen animal. Los animales, no se comen ni para mejorar la salud ni para aumentar la longevidad ni para garantizar la alimentación, como plantean los especistas y defensores de los alimentos cárnicos. En realidad, se consumen productos de origen animal por costumbre, placer que produce el sabor de estos alimentos y el gran poder económico detrás de esta industria. Pero en todo caso, el placer de consumir carne es evidentemente inferior y fútil frente al daño que se le causa a los animales por esto: se les quita su propia vida y con ello, se cercena toda posibilidad de tener experiencias positivas; además, de los oprobios que generalmente sufren en vida, como las pésimas condiciones de crianza, hacinamiento y torturas al matarlos.

-Se comparte igualmente la posición de Singer, frente al tema de la experimentación, aplicando el principio de igual consideración de intereses, Singer está de acuerdo con la experimentación tanto en animales no humanos como en humanos, siempre y cuando, ello sea la única alternativa para salvar muchas vidas y que ello no implique torturas. Pero, la experimentación con animales sintientes no puede ser permitida –piensa Singer- cuando se les tortura con fines no esenciales para la vida, sino, por motivos fútiles, por ejemplo, en la búsqueda de unos nuevos productos de belleza o de alimentación. Él señala algunos dramáticos ejemplos de experimentos no justificados:

En muchos las fuerzas armadas realizan experimentos atroces con animales, que rara vez salen a la luz. Para dar un solo ejemplo: en el Instituto de Radiobiología de las Fuerzas Armadas estadounidenses en Bethesda, estado de Maryland, se ha entrenado a monos rhesus para que corran dentro de una gran rueda. Si se detienen demasiado, la rueda gira más lentamente también, y los monos reciben una descarga eléctrica. Una vez que se ha entrenado a los monos para que corran durante largos periodos de tiempo, se les somete a dosis de radiación letales. Más tarde mientras sienten náuseas y vomitan, se les obliga a seguir corriendo hasta que no pueden más y caen. Se supone que esto proporciona información sobre la capacidad de los soldados para seguir luchando después de un ataque nuclear.

De igual manera, tampoco se pueden defender todos los experimentos universitarios basándose en que evitan más sufrimiento del que infligen. Tres investigadores de la Universidad de Princeton mantuvieron a 256 ratas jóvenes sin comida ni agua hasta que murieron: llegaron a la conclusión de que las ratas jóvenes bajo condiciones extremas de falta de agua y alimento son mucho más activas que las ratas adultas normales que disponen de agua y alimento (1995, p. 83).

-En este punto, dirigiéndose sobre todo a los especistas, Singer lanza un severo interrogante, que me parece muy acertado: Quienes hacen experimentos con animales, tras el supuesto equivocado de que estas criaturas no sufren, ¿estarían dispuestos a hacerlos con humanos, por ejemplo, con niños huérfanos que sufren serios daños cerebrales? Y lo complementa con otra pregunta clave: ¿Por qué recurren al empleo de gatos, ratas o ratones, que podrían incluso tener más inteligencia que los niños discapacitados? Para Singer, obviamente, los defensores del especismo son

parcializados y no tienen bases para defender aquellos experimentos que causan dolor y angustia a los animales utilizados en ellos.-Igualmente se comparte plenamente, como lo señala Singer, que señalar que el dolor físico que sienten los animales no es el mismo que sienten los humanos, no es justificación para negar la consideración moral a los animales, puesto que al hacerlo, siendo coherentes, también se tendría que desconocer que los bebés o humanos con capacidades diferentes y con capacidades cognitivas disminuidas puedan estar sintiendo tal dolor cuando por ejemplo, lloran si se les clava, una púa en la mano con un martillo. Aquí, lo que sucede es que el niño o el discapacitado no posee el suficiente grado de conciencia ni ha desarrollado la capacidad de hacer uso del lenguaje fonoarticulado para comunicar sus impresiones dolorosas, pero es evidente que sufren dolor y ello ya es suficiente para considerarlos moralmente. Entre los animales, específicamente aquellos que tienen un sistema nervioso central, los chillidos, aullidos o gruñidos son manifestaciones de esos estados de angustia, solo que su capacidad y su grado de conciencia son distintos de las de un humano adulto.

- Se está conforme con el criterio en que Peter Singer aborda el tema de la muerte, desde sus postulados utilitaristas, por cuanto permite ampliar la propia esfera moral para incluir en sus conclusiones a los animales no humanos. Mientras en los maestros del Utilitarismo (Clásico), la idea de matar a un ser humano no siempre está conectada con el concepto de que es una acción moral mala que proporciona dolor—pues la muerte puede ser natural o de forma súbita- de todas maneras, se puede pensar en que esta acción de segar la vida a un individuo le corta las posibilidades de futuro y le puede provocar ansiedad al afectado, además de causarle inseguridad a los que

quedan vivos. El quitarle la vida a un ser consciente de su futuro es frustrar los deseos de proyección de este ser. La ansiedad de saber que se puede uno morir es una base indirecta de perder la persona su posibilidad de tener placer. Incluso, así un ser no sea consciente de su futuro, se causa daño con la muerte, al cortar de manera definitiva las posibilidades de continuar sintiendo placer y experiencias positivas.

-Pese a que Singer opta por aquella vertiente del Utilitarismo de las preferencias que postula que las acciones tienen conexión no tanto con la idea de minimizar el dolor o maximizar el placer, sino más con que las acciones deben respetar las preferencias de los otros seres, juzgando así que es malo matar porque con esto se frustra las posibles preferencias de los demás. Pero, se considera al igual que Singer, este argumento es también incompleto porque desconoce a los animales que puede que no sean conscientes, pero sí sintientes. En últimas, ¿cómo se justificaría que, al pescar, por ejemplo, se está cercenando posibilidades de que los peces pierdan o no sus preferencias, si se desconoce si tienen conciencia de futuro? Al respecto, debe tenerse en cuenta que, si un ser humano no debe impedir que otros sientan placer, ni mucho menos frustrar los deseos y preferencias de esos otros (humanos), entonces también debe incluir en esto el respeto por los animales, el no causarles dolor, así no tengan preferencias o deseos futuros; el solo hecho que un ser pueda experimentar placer, situaciones positivas es una justificación para señalar que causarle la muerte es un daño, porque le va a impedir continuar experimentando estas agradables sensaciones.

Tras analizar algunos de los argumentos de Peter Singer, se estima que él es acertado cuando expone sus propias conclusiones sobre el valor de la vida, en la que concluye que no se debe acabar con una vida placentera, sea cual sea el enfoque que

se asuma, asumamos, como lo que él mismo llama “posición total” (cuyo objeto es el de aumentar la cantidad total de placer y reducir la del dolor y que es indiferente de si esto se alcanza incrementando el placer de los seres existentes o aumentando el número de seres que existan); o el enfoque que denomina “de existencia previa”, que tiene en cuenta solamente a los seres que ya existen antes de tomar una decisión.

Se está de acuerdo con Regan, en que no basta con la prohibición de maltratar a los animales, sino que, también debe dárseles un tratamiento justo y de respeto. Al igual que actualmente las legislaciones contemplan la prohibición de perjudicar, abusar y matar a los congéneres, por cuanto se reconoce que todos los humanos, sean agentes o los pacientes morales tienen un valor intrínseco, inherente que los hacer ser-sujetos-de-una-vida y con ello, merecedores de derechos de igualdad y de justicia, así mismo, debería suceder para los animales no humanos sintientes. Tal como lo expresaba el Imperativo Categórico Kantiano: No se le debe hacer a los otros lo que no se quisiera que nos hicieran a nosotros. Se considera que este imperativo cabe extenderlo a los animales, ellos deben ser entendidos, en este caso, como parte de los otros.

Se comparte con Regan, que es necesario establecer derechos para los animales, y no basarse solo en reflexiones morales como lo plantea Singer.

Se considera junto con Regan que el principio de imparcialidad, ligado al de justicia, no son derechos que se han adquirido como frutos de los debates de los aparatos de Ley, sino que, son derechos naturales, que poseen una pretensión válida, y que algunos de esos derechos naturales también aplican para los animales sintientes.

Lo que debe buscarse, es intentar que el derecho positivo reconozca esos derechos naturales para los animales. No obstante, se parte que lo primordial, incluso, antes del reconocimiento de derechos, es ampliar la consideración moral hacia los demás seres vivos sintientes que conviven con los humanos en este bello planeta en el que se habita.

Se comparte junto con Regan que, si los seres humanos basdos en postulados como el que todos tienen un valor inherente que debe ser respetado, se considera que, igualmente, este principio debe admitirse para todo aquel individuo que posea tal valor, aunque existan tales diferencias. Dado que, los animales no humanos sintientes tienen valor intrínseco, al tener sus propios intereses, al menos los de no sufrir y sentir placer, también deben ser respetados.

Si los seres humanos, con independencia lógica del interés de los demás, tienen valor inherente y son sujetos-de-una-vida, los animales también los son dada su sintiencia, y por ello, los animales no deberían ser instrumentalizados como medios para lograr fines humanos, sean cuales fueran estos intereses humanos. Por ello, tratadistas como Regan abogan por abolir muchas acciones (alimentarias, experimentos, de divertimento nuestro), yendo más allá de algunas tesis como las que pregonan los utilitaristas de preferencia, que se limitan a buscar medidas de protección hacia los animales solamente que se quedan en atenuaciones de tortura y de crueldad, pero no van hacia el fondo del problema, o sea, hacia la abolición de esos maltratos y perjuicios que se les provocan cotidianamente.

Todo el movimiento antiespecista propugna por alcanzar la consideración de cada individuo sintiente por sí mismos, por sus propios intereses. Bajo esta corriente,

los humanos no deben aplicar estándares de exclusión moral para los animales, porque los animales también sufren, como así mismo, sufren los humanos.

En el caso “Sandra”, proceso judicial mediante el cual una orangutana del zoológico-ecoparque de Buenos Aires Argentina, fue liberada, cuando la Asociación de Funcionarios y Abogados por la Defensa de los Derechos de los Animales (Asfada) interpuso un recurso de *habeas corpus*, un animal fue considerado por primera vez, como sujeto y no objeto de derecho animal, se esgrimieron argumentos que combinaban bases antropológicas, filosóficas, biológicas y jurídicas, como la de que ella era una “verdadera esclava”, “privada injusta e ilegítimamente de su libertad locomotiva” en un país que desde 1913 había abolido ya esta figura, amén de la consabida proximidad genética, nuestra cercanía espiritual” con simios como Sandra, y las descripciones acerca de “su sensibilidad, inteligencia y sentimientos”, como las de mantener lazos familiares, adoptar huérfanos y practicar la automedicación.¹ Es decir, las reflexiones morales en relación con la consideración moral de los animales también comienza a tomar fuerza y efectos, en otras áreas como el Derecho.

La defensa de la causa animal, representa una ganancia en las relaciones con los demás seres que cohabitan el planeta, al tiempo que una mayor conciencia sobre la vulnerabilidad del planeta y de los humanos, de nuestra finitud como seres con

1. ¹ Para un análisis de este caso judicial, bajo la tutoría de la Cámara Federal de Casación Penal véase la revista “*Direito GV*”, de Sao Paulo (018, vol. 14, núm. 3, pp. 1139 ss), en el artículo suscrito por María Carman y María Valeria Berros, titulado *Ser o no un simio con derechos*.

racionalidad. Supone, así mismo, aprender de las diferencias, tolerar al otro, saber cohabitar con otros seres. Para mí, en este punto, radica gran parte de la importancia y del papel que ha jugado la reflexión de Peter Singer, que por algo ha alentado a muchos de los movimientos defensores de animales, al menos los que Francione llama de primera generación.

Se debe promover y fortalecer la difusión respecto a las evidencias de los daños que se le infligen a los animales en la cotidianidad, con el fin de sensibilizar a más humanos frente al sufrimiento animal, frente a la capacidad de sintiencia de ellos y demás capacidades que poseen, e ir desvirtuando así, la tradición milenaria que el respeto a la vida e integridad es solo para los humanos; de tal modo que, se pueda ir aumentando la cantidad de humanos que respeten la vida e integridad de los animales y comiencen a abolir desde su esfera de acción la instrumentalización y cosificación de los animales no humanos sintientes.

BIBLIOGRAFÍA

1. Academia. (2018) *Anima animalis. Portal online.*
2. Alonso, Magnolia (2009) *La Ética Utilitarista en la Relación de Humanos y Animales: Aportes de Peter Singer al Proyecto Gran Simio.* Bogotá: Universidad de La Salle-Facultad de Filosofía y Humanidades.
3. CAAB (2019) *Las granjas. Animales de abasto: Holocausto animal. Online*
4. Carruthers, P. (1995) *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada.* Escocia: Cambridge University Press
5. Carruthers, Peter (1995) *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada.* Gran Bretaña: Cambridge University Press.
6. Carruthers, Peter (1995) *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada.* Escocia: Cambridge University Press
7. Cavalieri, P. y Singer, P. (1998) *El Proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad.* Valladolid: Trotta.
8. Cea, Pietro di Angelo (2011) *relación felicidad-Conciencia en John Stuart Mill y Peter Singer a partir de la Ética Utilitarista.* En: *Theoria*, vol. 20 (2): 13-19.
9. Claudio Eliano (1998) *Historia de los Animales.* España: Planeta DeAgostini
10. Colectivo Antitaurino. (s.f.). *Las Granjas; Animales de Abasto. Holocausto animal.* Obtenido de <http://www.colectivoantitaurino.org/explotacion-animal/las-granjas/>
11. De Waal, Frans (2007) *Primates y Filósofos. La Evolución de la moral del simio al hombre* (Barcelona): Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
12. De Grazia, D. (2002) *Derechos animales.* Oxford: Oxford University

13. Francione, G. (1996). *Rain without Thunder*. Philadelphia (EE. UU.): Temple University Press.
14. Francione, G. (2008) *Lluvia sin truenos. La ideología del Movimiento por los derechos animales*. Punkwarriors.
15. Francione, G. (2008) *Lluvia sin truenos. La ideología del Movimiento por los Derechos Animales*. Punkwarriors. Versión en pdf del original inglés de 1996
16. GONZÁLEZ, Anahí et al (2018) *Anima animalia: El animalismo o el coraje de devenir otro*. Buenos Aires: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.
17. HERNÁNDEZ, María (2019) *Boletines PGS-España*. Portal online
18. Horta, Ó. (2017) *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
19. Knowles, Dudley (2009) *Introducción a la Filosofía Política*. España: Océano
20. Londoño, D. (2016). *La cuestión del reconocimiento de la personalidad jurídica a los animales no humanos. (tesis de maestría)*. Universidad Tecnológica, Pereira, Colombia.
21. Marcos, Alfredo (2007) *El “Proyecto Gran Simio” y los fundamentos filosóficos de la biopolítica*.
22. McIntyre, Alasdair (2001) *Tras la virtud*. Pocket Book
23. McIntyre, Alasdair. (2001) *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. España: Paidós
24. Mill, John Stuart (2005) *Utilitarismo*. Porto (Brasil)
25. Nussbaum, Martha (2011) *Paisajes del Pensamiento*. Bogotá: Paidós

26. Regan, T. (2016) *En defensa de los derechos de los animales*. México: Fondo de Cultura Económica.
27. Regan, Tom (1980) *Derechos animales, injusticias humanas*. En revista *Environmental Ethics*, vol. , número 2
28. Regan, Tom (2016) *En defensa de los derechos de los animales*. México: Fondo de Cultura Económica
29. Riechmann, J. (2005) *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. España: Los libros de la catarata.
30. Riechmann, Jorge (2005) *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. España: Los Libros de la Catarata.
31. Salvat (1957) *Universitas*. Barcelona: Tomo XVI.
Sánchez Vega
32. Singer, P. (1999) *Ética más allá de los límites de la especie* En: *Teorema [en línea]* Vol XVIII, 1999, p 5-16..Disponible en
<http://sammelpunkt.philo.at:8080/archive/00001248/01/singerb.pdf>
33. Singer, P. (1999) *Liberación animal*. España: Trotta.
34. SINGER, Peter (1995) *Ética práctica*, Cambridge: Cambridge University Press, 2ª. Edición.
35. SINGER, Peter (1999) *Liberación animal*, Cambridge: Cambridge University Press.

36. Soutullo, D. (2012) *El valor moral de los animales y su bienestar*. En: *Página abierta*, núm. 221-222, julio-octubre.
37. Tirado, Carlos Rubén (2016) *La dimensión política como solución al problema de las relaciones entre las sociedades humanas y los animales no humanos: Análisis y perspectivas de cambio*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid
38. Valdivia, H.G. (2016) *Ética animal: Bienestar de los animales no humanos contra el especismo contemporáneo*. Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos. Tesis de Filosofía.
39. Vélez, Isis (2018) *La phónesis en los animales*. En González, Anahí G, comp.. *Anima Animalia*. Brasil: Academia